



ڈاکٹر ذاکر حسین لائبریری

DR. ZAKIR HUSAIN LIBRARY

JAMIA MILLIA ISLAMIA
JAMIA NAGAR

NEW DELHI

Please examine the book before taking
it out. You will be responsible for
damages to the book discovered while
returning.

مجلة علمية، ثقافية، جامعة، فصلية

ثقافة الهند

العدد ١ - ٢

المجلد : ٤٠

١٩٨٩م



المجلس الهندي للعلاقات الثقافية

آزاد بوان، نيودلهي
الهند

The Editor,
Indian Council for Cultural
Relations,
Azad Bhavan,
Indraprastha Estate,
New Delhi - 110002

و حقوق جميع المقالات المنشورة
في ثقافة الهند محفوظة
فلا يمكن نشرها بدون الاذن،
و الآراء المظهرة في المقالات هي
للمساهمين و الكتاب، و لاتعكس
سياسة المجلس بالضرورة.

بدل الاشتراك

عدد واحد - ٥ روبيات، £1.00 - \$2.50
سنويا - ٢٠ روبية، £4.00 - \$10.00
٢ سنوات - ٥٠ روبية، £10.00 - \$25.00

نشرها و طبعها،
سكرتير المجلس الهندي
للعلاقات الثقافية، آزاد بوان،
نيو دلهي - الهند. طبعت
في مطبعة قباب انتربرايسيز
جرين بارك ، نيو دلهي.

إن المجلس الهندي للعلاقات
الثقافية منظمة حرة تحت
وزارة الشؤون الخارجية
للحكومة الهندية، أنشئت عام
١٩٥٠م لإنشاء و تنمية العلاقات
الثقافية و التفاهم المتبادل بين
الهند و البلدان الأخرى، و كجزء
من برنامج مطبوعاته الموجه
لتحقيق هذا الحوار الثقافي بين
الهند و البلدان الأخرى،
ينشر، بين ما ينشر،
عدة مجلات فني
الانكليزية "Indian Horizons"
و "Africa Quarterly" و في
الفرنسية "Rencontre Avec l'Inde"
و في الاسبانية "Papeles de la India"
و في الهندية "Gagananchal" كلها
تصدر أربع مرات في السنة.
وبدل الاشتراك السنوي
للمجلات في الانكليزية و في
الهندية مطبوع في العمود
المقابل إلا أن مجلات المجلس في
اللغات العربية و الفرنسية
و الاسبانية توزع مجاناً .
و المراسلات المتعلقة ببدل
الاشتراك و دفع الثمن
و بشئون الطباعة و النشر
توجه إلى:

رئيس التحرير: البروفسور نثار أحمد الفاروقي

مجلة ثقافة الهند فصلية

المجلد ٤٠ - العدد ١ - ٢

محتويات هذا العدد :

١٤- ١ علل التراث الموروث

البروفيسور مونس رها
نائب رئيس جامعة دلهي

٢٦- ١٥ مفهوم الديانة عند رادها كريشنان

البروفيسور دي بي تشاتوباديا

٢٧- ٤٨ الساه اسماعيل الشهيد الدهلوي

المفتي نسيم أحمد الفريدي

٤٩- ٥٦ الملأ محمود الجوفوري و خدماته العلمية

مولانا محمد عرفان الندوي

٥٧- ٦٥ الهدوكية هل هي ديانة شرك أم توحيد؟

نهاد خياططة

٦٦- ٧٨ مخاديم فنّان و مساهمتهم في الأدب العربي

د/ ك . أحمد كوتى

٧٩ - ٩٨ تأثير اللغات الهندية على العربية العامية
المستعملة بالخليج العربى

د/ محمد حسان خان

٩٩ - ١٠٩ الملامح الهندية فى اللغة العربية و ادابها
شيث محمد اسمعيل الاعظمى

١١٠ - ١٢٠ الشيخ رشيد رضا المصرى و الدراسة
لآرائه الدينية و السياسية
البروفيسور محمد راشد الندوى

١٢١ - ١٣٤ تعليم الأقليات
ك ك ك كولتر

١٣٥ - ١٤٢ متحف سالار جنك
محمد عبد القيوم

١٤٢ - ١٤٨ الصلة بين الخرافات و التاريخ
د/ نثار أحمد الفاروقى

١٤٩ - ١٦٠ السينما البنغالية
كيرو نموى راها

١٦١ - ١٦٨ الساحرة (قصة قصيرة)
جوغندر فال

١٦٩ - ١٧٣ استعراض الكتب

(١) الجمرتان السوداوان - تأليف شيلا غوجرال

(٢) فلسفة اليوجا - تأليف ب . ك . نارايان

علل التراث الموروث

بقلم : البروفيسور مونس رضا ،

نائب رئيس جامعة دلهي

لقد برزت الأمة الدولة على مشهد العالم فى وقت متأخر جدا من التاريخ بناء على ترابط عدد كبير من هياكل شبه متقاربة لتكوينات ما قبل الرأسمالية فى السوق الداخلى القومى أساسا عن طريق التصنيع الحديث ، وثاميا للضرورات القصوى للدعم المستمر للنظام الإقتصادى - الإقتصادى الأخذ فى الطهور المتصف بالإعتماد المتبادل ، و أيضا دفاعا عنه ضد عدم الاستقرار ، والفساد ، والتخريب إن التاريخ الحديث لأوروبا من نواحي بعض مميزات الأساسية مظهر لمثل هذه العملية فإن علة الأمة الدولة فى العالم الثالث ترجع فى المقام الأول إلى أن الثورة الصناعية لم يسمح لها بأن تنتشر لكونها تحت ضغط السيطرة الإستعمارية ، و ثانيا إلى أن حكوماتها الوطنية لم تستطع ، فى معظم الحالات ، أن تقضى على الهياكل المتوارثة المتخلفة منذ لقائها مع القدر و رغم أن فترة الحكم الإستعماري كانت عامة فترة غير تصنيعية بالنسبة للمستعمرات لسبب إنخفاض حصة القطاع الثانوى فى القوى العاملة ، و إحتياجات الإستغلال الإستعماري نفسها ، فإن الإحتياجات الإستغلاية اقتضت تنمية الروابط الإقتصادية بين الأقاليم و بزوغ السوق الداخلى القومى إنه رغم ضعفه كان قوميا و لقد حول الإنجليز فيما يتعلق بالهند ، معظم المناطق الريفية إلى سوق جميع الهند موحد إلى حد كبير و ذلك بالضرب فى صميم الإكتفاء الذاتى للانظمة المتقاربة و شبه المتقاربة ، و إنشاء شبكة لسكك حديدية و وسائل أخرى للإتصالات لدعم هذه العملية إلى حد كبير على أى حال أدت شبكة النقل المتصلة بالموانئ والطاردة من المركز أيضا إلى تجزئة السوق الداخلى و إضعاف القوى المائلة نحو المركز فى الإقتصاد . كانت المناطق الخلفية للموانئ الثلاثة فى بومباى و كلكتا و مدراس

مربطة بلندن عن طريق تسعة دات سرعة شرقية و سياسيات الشحن إرتباطا وثق بالدسنة لإرتباطها فيما بينها إن درجة ملحوظة من الإرتباط الخارجى تعايشت مع التحررة الداخلية و قد ولدت إحتياجات الإقتصاد الهجرة فيما بين المديرىات و الأقاليم بدرجة ملحوظة، مكسرة العزلة القديمة العهد للمجموعات الإقليمية من بعضها البعض و إنقى تيار الهجرة الريفية - الحضرية هى تجمعات حضرية كانت تتكلم بلهجات مختلفة أو تنسق عقائد مختلفة و لكنها كانت مواطنة للهند الحديثة البارزة

إن السوق القومى الذى كامن وراء التدخل الإجبارى لعملية تراكم الرأسمال ، على أى حال ، و لم تكن نتيجة لتراط الأسواق المحلية و الإقليمية - الفرعية و الإقليمية من القاعدة مصاعدا فقد لعب تيار التبادل بين الإقتصاد الحاصرى و الإقتصاد المعتمد عليه دور حصر مثبت من طرف واحد و خلقت دورات التبادل فى الإقتصاد المعتمد عليه عن طريق العملة الطعيفة و شبكة النقل و قد وصل الفاصر عن طريق هذه الدورات بصورة رئيسية إلى الإقتصاد الحاصرى ، و أحتجز جزء منه فى نظام دائرى حول مدن الموانىء الثلاثة هذه

و قد شوه برور جيوب الإختلال الوطنى حول الموانىء الخريطة الصناعية للهند المستعمرة تاركا المناطق العنية بالوارد ، إلى حد كبير ، متخلفة إقتصاديا . فى عام ١٩٤٨م ، كانت الولايات الأميرية حول الموانىء الثلاثة تشكل ٧٦/٧ بالمئة من إجمالى العمال الصناعيين ، و ٧٧ بالمئة من إجمالى قيمة الإنتاج الصناعى الصامى ، و ٨٢/٩ بالمئة من قيمة السلع الهندسية و الكهربائية ، و ٨٧/٢ بالمئة من قيمة السلع الكيماوية فى البلاد و كانت نفس النسبة المئوية بالنسبة لولايات بيهار و أوريسنة و مدهيا براديش العنية بالمناجم فكانت ٩/٦١ ، و ٩/٥٤ ، و ٥/٨٠ بالنوالى و نفس الصورة المشوهة تنعكس بالحقيقة أن الولايات الثلاث ذات الموانىء كان حسابها فى ١٩٤٦ - ١٩٤٧ - ٧٤/٤٨ بالمئة فى الروبيات و ٦٧/٤٦ بالمئة فى الإسترليني فى الصاعات المسجلة

و بعد التتير فى طبيعة السلطة الحكومية بعد الإستقلال ، واجهت البلاد تحديات التحرك من التخلف إلى النمو و إزالة معقوقات التحولات العمودية داخل قوى العمل و تنظيم الإقتصاد الحيزى بحيث تكون متمشية مع متطلبات الإقتصاد النامى و فى صدد مواجهة هذا التحدى، إن تاريخ الهند المعاصرة هو تاريخ النجاح و الفشل معا كانت السياسيات الأساسية للدولة الحديثة موجهة نحو تعديل هيكل

التخلف المتوارث من الإستعمار مهدف أن تساير متطلبات المعدل العالي لتراكم الرأسمال المعلى و بناء على ذلك تصاعفت تقييدات الإستراتيجية التى وصفها كل من دوت و تاكا هاشى بالنهج الثانى للتنمية إلى حد أكبر فى البلاد الحديثة الاستقلال كالهند بسبب توارث الطراز الإستعمارى فى الإقتصاد الحبرى فى مثل هذه الظروف فكان من الضرورى أن تنبرر التفاوتات الإقليمية بصورة اكبر. رغم بروز بعض المراكز الحديثة فى المناطق الأقل نموا إستجابة للإستثمار الموجه إن الجماعات فى دورهامور- تشترىجان (CHITRANJAN)، و راسشى أو بهيلانى على سبيل المثال اشتت أن الإستثمار العام على نطاق واسع لم يكن له إلا تأثير حاسى على إقتصاد المقاطعة ككل و استمرت القوى الدافعة للنمو فى التجمع فى حدود عدد قليل من المراكز و قد سلك الإستثمار العام فى الزراعة أيضا نفس السبيل هذت فكرة برنامج مجموعة عدة أصناف الكثيرة الإنتاج المذكورة فى إستراتيجية الثورة الحمراء إلى إمرار التفاوت فى الأقاليم بصورة حادة بسبب تمرکز المواد الأولية المدعمة من قبل الدولة فى الحبوب المحدودة على نحو كبير بين أوائل الستينات و وسط السبعينات جاءت ٢٠ من المناطق المروعة الصافية فى البلاد تحت تأثير الثورة الحمراء باستخدام نصف المواد الأولية التكنولوجية المستخدمة فى البلاد و لكن مرة أخرى لم تأت بالناتج المرجوة من هذا التطبيق المتكرر للإستثمار العام فى الحبوب المتاحة لسبب أن العملية عن طريق تشييط و سبب دواعى النمو من المركز إلى فكرة التنمية ذات الطبيعة الإنجلوالسكسونية الإقليمية الهامشية قد اشتت ضعفها بطريقة ملحوظة فيما يتعلق بالهد و لأسباب مماثلة ، فشلت إستراتيجية تنمية المناطق المتخلفة ، التى بدأت تحت مبادرة و رعاية لجنة التخطيط ، فى تحقيق النتائج المنشودة

إن نقیصة الأمة الدولة الهندية و التوترات و الإجتهدات الحالية فى نظام الحكم الهندى تكمن فى تنفيذ المهام غير المحزة فى بناء الأمة و فى عدم كفاية الإستراتيجيات المتورطة فيها منذ الإستقلال لتصحيح الأوضاع غير العادلة و المنحرفة المتجسدة فى الإقتصاد الحبرى خلال الحكم الإستعمارى و بما أن هذه الحاجات الملحة إكتسبت خطورة فى السنوات الأخيرة و أصبحت مثيرة للقلق و ظلت تضعف قواعد الوحدة الهندية و تكاملها ، فإن الحاجة إستدعت لإستجابة قومية متحدة لمواجهة تحدياتها فمثل هذه الإستجابة ، إذا لزم الأمر تجنباً عن الفوضى و الانفصالية ، يجب أن تكون مبنية على تحليلات علمية لدور التكامل و التمايز فى

عملية التنمية

إن التنمية مسيرة ، بينما التكامل و التمايز شيان يتحدان بطريقة جدلية يرتبط بعضها ببعض فإن الأميبا الأحادي الخلية ليست مرتبطة و لا مفترقة ، و الهيئة البشرية أيضا تتركب من الإثنين فالترابط يجب أن يميز عن التجانس الوحدة تقع داخل نظام مفترض مسبقا و تكمن في التعددية و ليس في سلبيتها في حين التجانس هو عملية كسر التشابهات و دمجها في منتجات مؤلفة من عناصر مختلفة ، فإن التكامل هو ترابط ذو مفاصل عن طريق نظام عديد المستويات و ذي التدرج المعتمد بعضها على بعض و التجانس في الحقيقة نقيض للترابط بالضبط مثلما لا يكون الواحد أقل هندية من أنه بشر ، و ليس الواحد أقل تاميليا من أنه هندي إن الترابط ليس اندماجا ، و التمايز ليس انشطارا التمايز يحب أن يعبر عن التجزؤ أو الإنشقاق إن التعددية داخل نظام مفترض مقدما تكمن في الوحدة ، و ليس في السلبية في حين التمايز هو بسط عملية التخصص و تعزيز روابط الإعتماد المتبادل بطريقة معينة ، و عملية التجزؤ تقوم على كسر هذه الروابط

فبترتب على ما ذكر أن العملية التسموية لا تقوم على الترابط بدون التمايز و لا على التمايز بدون الترابط إنها تنسبط عن طريق ترابط التمايز و تمايز الترابط في نفس الوقت

في عملية التطور الإجتماعي ، التمايز يمكن أن يؤدي إلى اردهار التنوع و / أو إبراز التفاوت الأول يسمى الأيشوش الأخير فإنهما يتصاحبان في كثير من الأحيان و التمايزات في الموارد الأولية الموهبة ذات صفة طبيعية تؤدي في الغالب إلى التخصص الإقليمي بالإضافة إلى اقسام النشاط المشرى عن طريق استخدام منافع الموارد - نسبية و مطلقة معا و هي تشكل أساسا و حورا للتنوع الإقليمي بينما التفاوت فيما بين الأقاليم ، هي جانب آخر ، هو تنفيذ عملية العوامل الإجتماعية - الاقتصادية التي لا تسمح لمنطقة بأن تستغل إمكانيات تنمية مواردها الأولية الموهوبة و منافع الثروة المطلقة المستورة نسبيا و يتضمن، لذلك ، العوامل التي هي بصورة أساسية مؤسسية ، و تاريخية و إجتماعية - سياسية أو إقتصادية و تكنولوجيا على هذا ، ليس التنوع أساسا و لا سببا للتفاوت إن التفاوت بين الأقاليم أساسيا نتيجة للتوترات المنشآتية التي تعبر إقليما من تحويل مواردها الأولية الموهوبة إلى موارد إقتصادية هاللاقة بين التنوع و التفاوت ، على هذا،

تأتى فى الوسط بمنطق عملية التراكم الرأسمالى
فيتضح مما سبق أن التنوع و التفاوت هما من نتائج العمليات
الإجتماعية - الإيكولوجية المختلفة ، التى تلعب أدوارا متضادة فى التنمية
و تستدعى إستراتيجيات تنفيذية و مناهج سياسية مختلفة

تنوعات إقليمية :

إن الطبائع الإجتماعية المتميزة للهند تعكس درجة كبيرة من
الوحدة فى التنوع و العوامل المؤدية إلى إبراز هذه الصورة الفريدة
لنظام الحكم فى الهند ليست غريبة. نحن سندرس النواحي المكانية
للطبائع بتعيين الهوية المميزة ، فى جانب ، و العوامل المؤدية إلى التمايز
و التنوع الإقليميين ، و العوامل التى تعمل كروابط للوحدة ، فى جانب
آخر

فلندرس العوامل المسببة لبقاء التنوعات فى الطبائع القومية

أولا توفر المساحة الجغرافية الشاسعة لشبه القارة أرضا خصبة
لنمو و ازدهار تنوعات إقليمية فى البيئة الإجتماعية التى
هى سابغ أكبر بلد فى العالم ، تساوى فى الحجم قارة
أوروبا ناقص الإتحاد السوفيتى على وجه التقريب فلو كانت
درجة التفاوت فى بلد له مثل هذه المساحة ، أقل مما هو الآن
لكانت مدهشة حقا

ثانيا ساهم الاختلاف فى التكوينات الطبيعية فى إبراز أشكال
و أنماط متنوعة للتفاعلات بين الطبيعة و الإنسان فى
الأقاليم المختلفة فى الهند إبتداء من التكوينات السطحية
الضعيفة لمنطقة دكن إلى مرتفعات الهملايا القوية ، و من
السلسلة المتميزة جوا لأعلى القمم فى العالم إلى الرتابة غير
المتنوعة للسهول الواسعة ، و من المناهات غير المعقدة
للقنوات فى دلتا البنغال إلى الغياية التامة تقريبا لجريان
الأنهار على سطح الأرض فى تهار ، و من الأجزاء الأكثر
رطوبة فى العالم إلى البعض الأكثر ييبوسة منها ، و من
الغابات الإستوائية الكثيفة فى الشمال الشرقى إلى المناطق
الواسعة بدون ورقة نبات فى لاداخ - إن التنوع يبلغ حد
الكمال من الدهشة لا شك فيه إن الشعب الهندى قد تفاعل

منذ آلاف من السنين و كيف نفسه مع هذه البيئات المختلفة ، و نتيجة لذلك كسبت إستجابته للبيئات و طبائع الأرض المعينة ، صفة إقليمية مميزة إن المأكولات التى يأكلها ، و الملابس التى يلبسها ، و البيوت التى يسكنها ، و نشاطات المعيشة التى يراولها ، و اللهجات التى يتكلم بها ، و الأغاني الشعبية التى يتغناها ، و الأعياد التى يحتفل بها ، و الأساطير و القصص و الروايات المتوارثة التى تصوغ غريزته العاطفية - كلها أحررت سمة إقليمية خاصة . الفوجر - راعى الماشية - المتنقل فى بير بنجال ، و موبلاخ - صياد السمك - فى سواحل كيرالا . و المراتها - الفلاح فى الشمال الشرقى الرطب ، و العامل فى مصانع الصلب فى تشترنجان ، كلهم كيفوا أنفسهم بطرقهم الخاصة مع نظمهم المتناسقة المعينة إن الطبايع المميزة للهند تعكس تنوع التفاعلات بين البشر و الطبيعة

ثالثا المباح المختلفة لأمواح الهرة إلى شبه القارة من الأقاليم المحيطة بها على مدى أكثر من ألف سنة ، و الطرق العديدة لتفرقتها فى الأراضى الشاسعة ، ثم تركز العناصر العرقية المختلفة فى المناطق العديدة قد خلقت فسيفساء إجتماعية متميزة مع تجمعات إقليمية و اندمجت سماتها المتميزة فيما بينها فى المناطق الواسعة المتخللة ، و يمكن تمييز هذه التجمعات الإقليمية الهامة كالاتى

(١) الجنوب ، مع خطوطها الساحلية الطويلة التى توفر روابط بحرية مع شعوب عبر البحار

(٢) الشمال العربى ، مع شفرات مناسسة و مريحة لشعوب اراضى شاسعة فى آسيا الوسطى و الغربية عبر الجدار الهملوى فى خيبر و بولان

(٣) الشمال الشرقى ، التى سمحت ممراتها للشعوب المنغولية بالهجرة إلى الوديان و المناطق الهملوية يدل على تشابك العناصر الشمالية و الجنوبية فى أحجام مختلفة و إختلاط بعضها مع بعض داخل هذه الأراضى الجبلية

رابعا إن تشيلات الهويات الإقليمية للطوائف الزراعية فى المناطق المختلفة وفى المراحل المتعددة من الزمن الممتد إلى

حوالى ٢٠٠٠ سنة ، ساهمت فى تعزيز* الأشكال الإقليمية فى
الحقل الإجتماعى و قد أصبحت عملية تشكيل المنطقة حادة
جدا بسبب إستمرارية التقليد التاريخى للمجتمع الزراعى
أساسيا

فيتضح فى ضوء ما سبق أن السمات الفريدة للوضع الإجتماعى فى
الهند ليست إمتدادا لتعددتها بل فى الحقيقة ظل التنوع الإجتماعى
قائما على وحدة أساسية و تعزز بها مع الزمن و العوامل المؤدية إلى
تعزير هذه الوحدة الأساسية للطبائع المتميزة الإجتماعية يمكن أن تنظر
بدقة فى

أولا رغم الإختلافات فى طبائع بيئات المناطق المختلفة ، فإن
إنتظام الرياح الموسمية للفصول يوفر عنصرا قويا
للتجانس . و إن تناوب الفصول الجافة و المبتلة و تركز
الأمطار الواهبة للحياة لضعة شهور فى السنة ، لظاهرة
جميع الهند على العموم رغم التنوع فى سخامة جفاف الموسم
الجاف و تبلل الموسم المطير بصورة واضحة من جزء إلى جزء
فى البلاد و تولد موسيقى و شذا قطرات المطر على الأرض
العطشى أستجابات عاطفية هائلة لدى الشعب الهندى فى كل
مكان - من منطقة تهار الجدباء إلى الشمال الشرقى الرطب
فتوجد نظائر لأغاني كجرى فى بهو جفور و ملهار فى براج
فى جميع أجزاء الهند تقريبا و إن الزراعة التى تعيش على
المطر و المجتمع الريفى الذى يعتمد عليها فى الحقيقة هبة
للرياح الموسمية و قد وفر إنتشار الرياح الموسمية - رغم
العديد من التنوعات الإقليمية - أسسا طبيعيا لدرجة معينة
من التجانس فى تفاعلات البشر - الطبيعية فى طول البلاد
و عرضها ، أذا وحدة البلاد لها جذور قوية فى هذه المشاركة
ثانيا إن الإنتشار الأفقى للسمات الثقافية و الإجتماعية -
الإقتصادية فى أجزاء مختلفة من البلاد ، و الأخذ والعطاء
المستمر و دائم النمو عن طريق الإتصالات و التبادلات بين
الأقاليم قد ولد التركيبات الثقافية التى وضعت بصمتها على
الفئات الإقليمية و خلقت روابط قوية للتوحيد و التكامل
و إن القوى التكاملية الهامة للثقافة الهندية
قد تولدت بالإنتشار الحيزى للتقاليد العيدية (Vedic)

و البورانية (Puranic) خلال العهد القديم نفسه من السهول
الجنوبية الهندية إلى الجهات الجنوبية و الشمالية و الشرقية
و بإخضاع المنطقة كلها من كشمير إلى كنيا كومارى و من
الأراضي الصحراوية الجداء فى السند إلى وديان كامروب
ذات النباتات غريبة النمو ، تحت تأثيرها و أصبح الدور
الوحدوى لهذا الإنتشار الأفقى قويا و دى مغزى لحد أن صارت
له سعة لدمج عناصر التقاليد الإقليمية فى نفسها ، و إغناء
نفسها فى هذه العملية و قد جرى العمل فى هذا الأخذ
و العطاء فى مرحلتين

أولا مرحلة التعليم البرهمى بواسطة اللغة السنسكريتية التى
وفرت روابط وثيقة للوحدة الثقافية بين نخبة ممتازة من
المثقفين و رجال الدين فى البلاد ككل و نفس الدور قام به
العوس و الإهلير فى العترات الأخيرة من التاريخ

ثانيا و لعلها الأهم ، و هى مرحلة التكوينات الثقافية التى تحققت
عن طريق تعليمات قام بمشرها الصوفياء و رجال دعوة
بهكتى فى الهند الريفية و التى تركت أثرا خالدا على
الطوائف المميرة فى الهند و لو أن كبيسر ، و ناسك ،
و توكا رام ، و چشتى ، و راما نوح و ريشى تكلموا فى
لهجات محتله ، فإن رسالتهم أساسيا كانت واحدة و هى
رسالة الوحدة و الإنسانية و الأخوة البشرية و لعله لا توجد
فى أى مكان فى العالم مثل هذه التقاليد المتنوعة التى ترتبط
بالهندوسية و الإسلام و التى تصهر بصورة قوية فى قالب
من عناصر مختلفة كما تتجلى فى كبير بانى ، و التاج محل ،
و راج دربارى ، و رسوم كاسرة فوحدة الهند متصلة بثبات
فى هذا القالب المركب من عناصر مختلفة

ثالثا لعب تطور الروابط الاقتصادية بين الأقاليم و ظهور
سوق داخلى قومى خلال منتهى سنة مضت أو ما يقاربها
رغم اختناقها تحت ضغط التأثيرات السلبية للإستغلال
الإمبريالى ، دورا هاما فى توحيد البلاد و كما لاحظنا ، حول
البريطانيون بالضرب فى جدور الإكتفاء الذاتى للمجتمع
الريفى جريا كبيرا من الهند الريفية إلى سوق جميع الهند
مفكك جدا لذا بذلت الجهود منذ ١٩٤٧ لتصحيح الإنحرافات
التي أنشأها البريطانيون فى الهيكل الإقليمى للبلاد

علل التراث و الموروث

و إسرار معدل التنمية الإلتماعية - الإلقتصادية و تدعيم
السوق المحلى القومى فبذلك تعززت أسس القومية الهندية

إن السمات الأساسية للطبائع المتميزة الإلتماعية للهند تبدو فى صورة علاقات رمزية بين القوى الطاردة من المركز و القوى المائلة نحوه فى نظام الحكم الهندى ، بسبب توازن لطيف فى الوحدة فى التنوع ، فإنطلقت القوى المائلة نحو المركز إلى الأم بفضل الإلتشار الأفقى للتلقييات و السمات الإلتماعية - الإلقتصادية و الثقافية الأخرى ، التى جرى تلقيحها فى النظم الإلليمية و ساهمت فى تكامل كيانات أكبر فى جانب ، و وجدت المساندة من هذه الأنظمة الإلليمية لتلعب دورها التكاملى بصورة أكثر فعالية فى جانب آخر تولدت القوى الطاردة من المركز بسبب الإلحتياجات العديدة للنظم المتناسقة و التفاعل البشرى داخلها ، مؤدية إلى إستجابات إقليمية محددة لأماكن متنوعة على هذا ، إن تاريخ الهند ، بتعبير أهم ، هو تاريخ التفاعل بين هذين الموعين من القوى

و قد أدى بزوغ سولاس مهاجنا باداز (الأقاليم الستة عشرة الكبرى) فى حوالى القرن السادس ق م. إلى خلق طبقة أساسية للهيكلى الإلليمى الهندى و أدت نشأة الإمبراطورية المغدية إلى إنتشار إتجاهات مائلة نحو المركز فقد وصف ' كوشليا ' (كبير وزراء الإمبراطور شنذر جيت موريا) الأراضى الواقعة بين جبال الهملايا و البحر بأسرها بـ شكوروتى شيترا أى مملكة الإمبراطور. و يمكن الملاحظة بأن الملك أو الإمبراطور لم يفسد نظام الكيانات الإلليمية و إنما كل ما فعله هو أنه فرض هيمنته عليها فتسبب سقوط الإمبراطورية فى وجود فترة من التلجنة السياسية و إعادة ظهور القوى الطاردة من المركز هذه الفترة التى تتراوح على وجه التلقيب بين ٧٠٠ و ١٢٠٠ م. تعتبر أحياناً فترة الفساد . و لكن مثل هذه النظرة الضيقة تتغاضى عن الحقيقة بأن الثقافات الإلليمية ازدهلت و تطورت بمعدل سريع خلال هذه الفترة كما أشار المستر سبأ رائ إلى أن " الفترة من القرن السابع بعد العهد المسيحى قد شهدت نشأة لغات و أداب إقليمية و تطورها ، و أساليب مبتكرة فى هندسة بناء المعابد بولايات غجرات و أوريسا و الهند الوسطى "

و قد أسرعت مجيئة البتهان و الإيرانيين و قبائل أسيا الوسطى خلال العصور الوسطى فى إحداث التاثير المتبادل بين القوى المائلة نحو المركز و القوى الطاردة منه. و قد برزت الوحدة فى التنوع فى الهند على

مستوى عالٍ فعلى سبيل المثال ، كانت الأقاليم و المحافظات و اللواءات تقوم ، على وجه العموم ، على المراتب التدرجى فى النظام الإدارى بحيث أنها تطورت داخل الإطار البيئى للهند على مر الزمن. فعملية بناء الإمبراطورية قد عززت القوى المائلة نحو المركز أفسد البريطانيون الهيكل الإقليمى المحلى لمواجهة متطلبات إستغلال الشعب الهندى و تم ذلك بالطرق الآتية

أولا أنشئت على التراب الهندى شبكة للنقل مرتبطة بالميناء و طاردة من المركز مما تجزأ السوق الداخلى و ضعفت القوى المائلة نحو المركز تحت ذلك النظام الإدارى الأمر الذى أدى إلى التكامل الخارجى و التجزئة الداخلية

ثانيا تم خلق تمييز غير طبيعى بين الهند الإمبرية و بقية البلاد مما تجرأت المناطق المتطورة تاريخيا فعلى سبيل المثال إنقطعت المنطقة المتحدثة بلغة مليالم ، لتكون مالا بار ، و تندمج بإقليم مدراس ، أما البقية فإبضمت إلى ولاية ترامنكور - كوشين الأميرية

ثالثا أنشئت إمتزاجات غير طبيعية - الأمر الذى أدى إلى تكسير الهويات الثقافية و إدماج أجزاء عديدة فى وحدة واحدة - ولاية حيدرآباد الأميرية ، على سبيل المثال ، تكونت من شرائح من مهاراشترا ، و أندھرا ، و كرناتاكا

هكذا ، أوقع البريطانيون الضرب ، فى وقت واحد ، على القوى المائلة نحو المركز و القوى الطاردة منه فى نظام الحكم الهندى و على التفاعل الصحى بين الإثنين، الشىء الذى كان من عطية الجغرافية و التاريخ الهنديين مما ترتب أن الهند المستقلة ورثت ثقافة إقليمية مجزأة فكانت هى من التحديات الأساسية التى لزمتم مواجهتها بصورة فعالة و فعلا واحهت الحركة الوطنية التى كانت قد تعهدت بإلغاء هذه المقاطعات الإمبريه و إعادة تنظيم الولايات على أساس لغوى ، هذا التحدى بصورة فعالة إن التخطيط الإدارى الحالى للهند يعكس إستمرارية هذه التقاليد ممذ عهد سولاس مهاجيا بادار (الأقاليم الستة عشرة الكبرى) فى القرن السادس ق م إلى الولايات اللسانيسية فى أيامنا هذه ، هو تسلسل تاريخى للبعد الجغرافى المتنوع

إن التنوع قد تطور على مدى آلاف من السنين و إنه يشكل القاعدة الأساسية التى تقوم عليها الأمة الهندية فليست الوحدة و التنوع فى

علل التراث و الموروث

الهند أشياء معارضة تنمو على حساب الآخر بل هما شيان مرتبطتان ويعملان لأجل منفعة متبادلة ، و يحميان و يغيثان كل منهما الآخر. و إن أية محاولة للمبالغة فى التشديد على أحد منهما ، تكون سببا لإختلال التوازن المتناسك . إن التنوعات ليست مزعجة و لا مثيرة للتهيج حتى تستبعد تدريجيا من نظام الحكم ، كما ليست الوحدة نيرا ترمى به لمصلحة تحرير " الأمم " و " القوميات " و " الاوطان " المقهورة. إن الذين ينظرون إلى الهند ككتلة صفرية كبيرة و الذين يرونها خليطا ميكانيكيا لعناصر مختلفة كلاهما فى الخطأ . فكل منهما لا يدركان السمات المتميزة لنظام الحكم الهندى ، التى جعلت من الهند ما هى عليه الآن . إنها و لو تبدوان متضادين فى الظاهر ، فهما تؤثران فى وحدة الهند و تكاملها . إن الهند وحدة فى التنوع ، و ليس بإمكاننا التفاضل عن حتميات هذه الصفة المحددة ، و إلا سنوقع انفسنا فى خطر كبير .

التفاوتات الإقليمية:

الآن لنلقى نظرة غائرة على ظاهرة التفاوتات الإقليمية فى البلاد إن نقطة البداية لبناء إطار تحليلى فى حدوده يمكن دراسة التفاوتات الإقليمية فى الهند بطريقة ذات معنى لا يمكن إلا أن تكون الاعتراف بالحقيقة أنه رغم العديد من التعديلات التى أدخلت فيها منذ الإستقلال ، فإن الهيكل الإقليمى للتخلف الذى أقامته القوى الإستعمارية لمواجهة إحتياجات الجهاز الإستقلالى ما يزال موجودا فى خصائصها الأساسية العديدة . و من الممكن إستكشاف البعد الإقليمى للتفاوتات فى سياق الإنحرافات المدخلة فى النظام الإقليمى للهند تحت الحكم البسريطانى و العوامل التى أدت إلى الإستمرار المضر .

واجهت الهند تحديات تصحيح اللاتوازنات و الإنحرافات فى الإقتصاد الموروث. و مما يؤسف له أن السياسات الأساسية للدولة الحديثة ليست موجهة نحو تحطيم الهيكل الإستعمارى القديم ، و إنما هى موجهة نحو تبنيه نظرا لإحتياجات المعدل الأعلى للتراكم الرأسمالى المحلى إن التقصيرات الإستراتيجية رأت المزيد من المضاعفات فى الدول الحديثة الإستقلال ، مثل الهند ، بسبب وراثة النهج الإستعمارى فى الإقتصاد الحيزى. ففى مثل هذه الظروف كان من المعتم أن تبرز التفاوتات الإقليمية داخل الإقتصاد الحيزى المفضى للتكتلات الحضرية بصورة أكبر رغم ظهور مراكز جديدة معينة إستجابة للإستثمار العام الموجه. فعلى

سبيل المثال ، توضح تجربة مجمعات دورجافور - تشترنجان و رانتشي أو بهيلاني أنه حتى الإستثمار العام الواسع النطاق لم يكن له إلا تأثير جانبي على المنطقة ككل ، و إن نزعة حوافز النمو المحتجزة داخل التكتل قد استمرت بدون قيد و كذلك الهياكل الحيزية المفككة للصنيع تعززت إلى أبعد حد ، حيث أن بهيلاني (قطاع عام بمساعدة الإتحاد السوفيتي) تنتج الصلب في منطقة متخلفة ، بينما مجمعات بومبانسي و كلكوتا و دلهي (مقر الشركات المتكثرة و المتعددة الجنسيات) قد وجدت السطحيات مثل الهندسة و غيرها و أنها لم تكن من نخوج مجمعات الإنتاج الإقليمية و إنما بتفريقها و تجزئتها عن طريق اختطاف العناصر المبدعة و النافعة و المتطورة للبيوت الكبرى و المتعددة الجنسيات من المناطق المتخلفة و كذلك نادرا ما خلق الإستثمار العام في الزراعة أثرا مغايرا فعلى سبيل المثال ، أبرزت فكرة برنامج مجموعة الأصفاف العالية الإنتاج الواردة في إستراتيجية الثورة الخضراء تفاولات إقليمية حادة بسبب تمركز المواد الأساسية المدعمة ماليا من قبل الدولة على نحو كبير في جيوب المحدودة فمرة أخرى لم تظهر النتائج المرجوة من هذا التطبيق المركز للرأسمال العام في الجيوب المختارة و لم تصلح نظرية التنمية الإقليمية ذات الطبيعة - الانجلوايسكسونية فيما يتعلق بالهند . و لأسباب معاكسة فشلت إستراتيجية تنمية المناطق المتخلفة التي بدأتها و كفلتها لجنة التخطيط في الإتيان بنتائج مرجوة .

إن التحدي الناشئ عن بروز التفاوتات الإقليمية ، على أي حال مقلق جدا . و يجب مواجهته بسياسة متطلعة نحو الأمام و هادئة إلى تنمية إقليمية متوارنة إن زياد فعالية الجهد الإقليمي بإعتباره جزءا متما للأقسام القطاعية سوف تؤدي إلى تخصص الأقاليم في المساعي التنموية عن طريق زيادة الدورات الإنتاجية القائمة على الموارد و نخوج المناطق الإقتصادية و إن هذا سوف يؤدي ، في نفس الوقت و بصورة حتمية ، إلى تدعيم السوق المحلي و تعزيز الإعتماد فيما بين الأقاليم في البلاد فعلى هذا يسير التمايز و التكامل معا داخل العملية التنموية مساعدا و معززا بعضه بعضا

و في هذا السياق تفقد المطالبة بالمزيد من السلطة للولايات أو للمركز أهميتها و لو سارت التنمية على أساس التقسيم الإقليمي للجهود و نخوج مناطق إقتصادية ، فتصبح كل من الولايات و المركز قوية ، الأول عن طريق التخصص/التمايز و الأخير عن طريق الإعتبار المتبادل /التكامل و إذا كانت حوافز التنمية ضعيفة و عملية تشكيل

المناطق فاقدة العيوية ، فتكون كل من الولايات و المركز ضعيفة و غير راسخة. إن أقوى مركز و الولايات - كما هي في الولايات المتحدة و الإتحاد السوفيتي - كلتاهما ذات طليعة فدرالية مع وحدات فدرالية قوية ، مع حق الانفصال فيما يتعلق بالآخر في أوغندا في عهد عيدي أمين لم تكن حكومة مركزية قوية و لا ولايات قوية ، لذلك كانت عرضة لتكون بيدقاً في لعبة الجبار ففي سياق التنمية ، تمارس السلطة لجعل النمو أقرب ما يكون إلى الكمال مع العدالة و ليس على أساسات تقسيم الغنائم بين المسيطرين على السلطة أما فيما يتعلق بباكستان فإن المطالبة بالمزيد من السلطة للأقاليم لها جذور عميقة لا في البنجاب ، الإقليم المتقدم ، و إنما في الأقاليم الأقل نمواً مثل بلوچستان و الأقاليم الشرقى الشمالى الغربى و فيما يتعلق بالهند إن المطالبة مركزة في الغالب في الولايات الأكثر تقدماً نسبياً مثل البنجاب و تاميل نادو و البنغال الغربية و ليست في الولاية الأقل تقدماً مثل اترا براديش و بهار أو ماهاراشترا حتى في الولاية المتخلفة جداً نسبياً مثل جامو و كشمير ، فهناك حركة شعبية لجعل منطقة لاداخ تحت إدارة المركز فالإقتصاد السياسى وراء المطالبة بالمزيد من السلطة للولايات / الأقاليم ليس طبعاً في الهند و باكستان واحداً.

نحو وجهة نظر قومية :

في صوء ما سلف ، إذن ما هو النهج الذى ينبغي أن نسلكه لهم موضوع التنوع و التفاوت في الهند ؟ إن إردهار التنوعات الثقافية داخل إطار بيئة هندية مميزة إيجابية و تعكس من خلالها وحدة الهند فالمحاولات ' لتهدئ ' الهنود بإسم الوحدة أمر يدعو إلى الأسف و مثاله كقطع جزء من الوطن أو تفتيت الوحدة على هذا ، التفاوتات الإقليمية نتيجة لأوضاع مستمرة للتخلف و إن تقليل التخلف هو أحد المهمات الرئيسية للتحويل الاجتماعى الإقتصادى فينبغى أن توجه السياسات القومية نحو أردهار التنوع و تقليل عدم التساوى داخل الإطار القومى للتمايز المتكامل مع عملية التنمية .

في هذا الصدد نرى أن التناقض في النزعة إلى التمركز و إبطال المركزية ، تناقض كاذب. أنه يصح بصورة خاصة فيما يتعلق بتنمية المورد . فإذا أعتبرت مياه الأنهار الشمالية الغربية ، التى هي في الغالب من ذوبان الثلج فوق جبال الهملايا ، ملكية للبنجاب ، و الزيت المستخرج

في أعالي مومباي لمهاشترا ، إن تكون التنمية الإقليمية و القومية كذلك في خطر كبير إن اللامركزية ليست سحرا . و كذلك المركزية ليست كلمة قبيحة ، بل كلتاها و جهار لصورة التنمية الواحدة هناك يوجد شيء من العوضى و يمكن تحمسه في هذا التناز و هسى أن اللامركزية تعرف بطريقة سلبية بمعنى انها تعيده عن المركز ، و لا بطريقة إيجابية بمعنى إشترك الشعب في صنع القرارات التي تؤثر حياته ، و التمتع بالسلطات التنفيذية و لو جرى تعريفها هكذا ، فيصل الواحد إلى قالب يترك من أنظمة ذات إتمادات متبادلة تتشابه بعضها ببعض في نظم أكبر كأنظمة فرعية لها ، و مجالات داخل مجالات إن جاذبية القمر محصورة داخل نطاق الأرض و هي بدورها محصورة داخل نطاق الشمس و هي ليست دوائر مقصورة و مساوية ذات التأثير المتبادل و إنما هي نظام متعدد المستوى و مراتب متسلسلة متركية من نظم فرعية و إن التأثير السببي الذي تحدثه كل منهما في الوضع المذكور أنفا ، يتوقف على نوعية الإرتباط المعين إن الشمس أقوى جدا من القمر ، و لكن القمر يحدث أثرا كبيرا بالنسبة للشمس على ظاهرة المد و الحذر على الكرة الأرضية

ففي ضوء المفهوم الذى تحدد أنفا ، سيكون من الخطأ تقليل تعقيدات عملية التمايز المترابط في مجتمع تام بشأن مسألة العلاقات بين المركز و الولايات فمثل هذا التقليل يمكن أن يكون له مبرر لحد ما على أسس قضائية ، لو كانت الهند فيدرالية و لكن الأمر ليس كذلك الهند دولة اتحادية و ليست مبدالية للولايات هذا الفرق جوهرى إن السيادة في يد شعب الهند الذى منح لنفسه دستورا و سلطات الولايات و مجالس المديريات أو القرى كلها مستمدة من سيادة نحن شعب الهند . و في حالة الفيدرالية ، تبقى السيادة في أيدي رجال الوحدات الفيدرالية ، و سلطات المركز تستمد من السيادة العديدة

على هذا تدور المناقشة الراهنة حول السلطات النسبية للمركز و الولايات داخل إطار للاختلال الوظيفي للمرجع و يمكن إدراك تعقيدات مشكلات التمايز المترابط إدراكا كاملا داخل إطار نظام متعدد المستوى للحكم الذاتى و مسئوليات من الأفراد و الأسرة و القرية / البلدة / المدينة / و المدينة الرئيسية و المقاطعة و المديرية و الولاية المتفرعة و الولاية و المنطقة إلى الأمة و في الحقيقة إلى الكرة الأرضية و النظام المتناسق و كل واحدة منها له حكم ذاتى و هي مسئلة عن حكمها الذاتى ، حيث أن الإنسان الألى فقط لا يكون محسوبا و الأرقاء فقط لا يكون لهم حكم ذاتى على هذا ، إن عملية تنمية التمايز المترابط أمر ميسور و التحصص يتطور بالتعاون مع الاعتماد المتبادل ، و الحكم الذاتى يزدهر مع المسئولية ترادفيا

تعريب شميم الحسن أمانة الله

مفهوم الديانة عند رادها كريشنان

بقلم : البروفيسور دي . بي . تشاتوباديا

إن الفلسفة الهندية التقليدية لها ميرة محددة خاصة بها، وقد ادعت مختلف النظم الفلسفية الأرثوذكسية المزعومة باستمائها إلى فيداس (Vedas) حتى أن النظم التقليدية (Nastika) كمثّل المذهب الجينسى (Jainism) و المذهب البوذي (Buddhism) لم تدع بكونها أصليا لعدم وجود أية صلة تاريخية فكرية لها بالماضي . و إذا تكلمنا بالتحديد فنستطيع أن نقول إنه لا يمكن أن يكون هنالك أى نطق فكرى و له أصالة قاطعة و لى أعمالنا الفكرية سواء أ كانت فلسفية أو علمية ندين كثيرا لغيرنا من نفس المجتمع و نفس التقاليد لأن المرء مهما كان مفكرا أصليا لا يستطيع أن يعمل بنجاح فى فراغ إجتماعى ذلك أن المجتمع الذى هو من ثفالة التاريخ يتكون دوما من متخلفات الماضى كما أن الأفكار التقليدية تتخذ صفة جدلية مع مرور الزمن و نتيجة للتفاعل الثقافى و لذلك فقد أصبحت الأفكار التى لم تقبل أى جدل فيها بالأمس من معضلات اليوم حتى أن الثورات التى نسبت إلى كوبرنيكوس (Copernicus) و نيوتون (Newton) و ماركس (Marx) و اينشتاين (Einstein) ، على سبيل المثال، هى من الاستعارات المثقفة حيث أن كلا من هؤلاء الثوريين ثبت تاريخيا انه اعترف بمديونيته الفكرية لأسلافه

و يمكن أن نعد هذه النقطة العامة، و ذلك بعد تعديلات لازمة، إلى أشكال النطق الأكثر دقة فى مخّ البشر، و لما أقول ذلك أصعب فى ذهنى أولا الاشكال الجمالية و الاخلاقية و الدينية للتجربة . و يستطيع الناقد الفطين أن يبرهن بسهولة كيف أن الاعمال الإبداعية لشيكسبير (Shakespeare) و جوتى (Goethe) و طاغور (Tagore) قد تأثرت بتلك الأزمنة و الأماكن و البيئة التى عاشوا فيها بعيدا عن الشك فى صحة أصلية هؤلاء الأدباء و ينطبق نفس القول على العظماء من مُعلّمي الدين

كبوذا و سيدنا المسيح و الرسول محمد (ص) ، و على الرغم من أنهم ليسوا مهتمين على درجة كبيرة بالميزة المنتظمة أو الجدارة المنطقية لآرائهم إلا أن المعلقين و المفسرين قد بذلوا قصارى جهودهم ليثبتوا أن آراءهم و وجهات نظرهم كانت مبنية على الأسس الفلسفية و الدقة المنطقية و مما يلفت النظر أن مختلف النظم و فروع النظم قد برزت فيما بعد من آراءهم بالذات و استنادا على كل هذه الحقائق المعروفة أحاول أن أقول ببساطة أنه على سوء مشاكل و مسائل جديدة يضى نفس الرأى على تفاسير جديدة هى تقليدية و مبتدعة و حتى ثورية فى أن واحد

لقد قمت بإثارة القضية عمدا و خصوصا فى سياق رادها كريشنان، ذلك أنه مازال يتعرض لتفسير خاطئ و أيضا بطريقة مختلفة و متناقضة ، و بينما حظيت فلسفته بشرف شمولها فى ' مكتبة الفلاسفة الأحياء ' إلى جانب فلسفة راسييل (Russell) و وائت هيد (Whitehead) و ايسنتائن و بوبر (Popper) و سارتر (Sartre) اعطاه بعض من أبناء بلاده، الهند، مقاما أقل سخاء مما اعطوه لأولئك الجبابرة، كما يصرف بعض من المعلقين النظر عنه معتبرا آياه كـ " مجرد مفسر " و قد وصف أيضا فى بعض الأحيان بأنه مجرد ' ضابط اتصال " بين فلسفة الغرب و الشرق، و هنالك البعض الآخر الذى اعتبره مؤرخ الفلسفة و ليس الفيلسوف نفسه و لكن اذا فهم بطريقة صحيحة فان هذه الأوصاف المتميزة يجب الا تفسر بالضرورة بأنها سلبية أو ازدرائية لأنه يمكن أن يكون المرء فيلسوفا بارزا إلى جانب كونه مؤرخا للفلسفة و نستطيع أن نستشهد بهيجيل (Hegel) و راسيل اللذين يقدمان خير مثال فى هذا المضمار ثانيا يستطيع المرء أن يكون مفسرا و فيلسوفا فى الوقت نفسه و تتبين عناصر الأفلاطونية فى مؤلفات كثيرة لفلاسفة أوروبا القدماء و الحديثين على السواء و قد صدق " وائت هيد لما قال ان مائتى عام من الفلسفة الأوروبية ليست الا سلسلة من الهوامش على أفلاطون و هكذا يستطيع المرء أن يؤكد بكل تبرير أن جزءا كبيرا من الفلسفة الهندية القديمة منها و الحديثة متأصل فى مبداس حيث أن كلا من " ميداس " و كتاب أفلاطون المسمى (Dialogue) تضمن محاصيل شاملة من عدة مجالات و عدة أجيال و ان الشخص الذى يستطيع أن يوجد كل هذه الأفكار و يفسرها بترابط منطقي ثم يقتبس بعض المبادئ الأساسية منها لهو جدير بالاعتراف بكونه فيلسوفا صحيحا ذلك أن عملية اقامة صلة بين مختلف النظم و مختلف التفاسير

لنظام ذاته و الذى ينتمى إلى مختلف العهود و الثقافات هى من الاعمال الشاقة حقاً و تتطلب ثقافة عالية و دهاء بارعا، و لما انظر بدقة فى وصف رادها كريشنان الذى اعتبره أقل سخاء مما يجب أن يكون لا أجد بعض الفضائل الايجابية فيه

و علاوة على ذلك يعود إلى ذهنى النمط الهندى الاساسى للتفلسف الذى يتبناه المفكر الأكثر ابداعا و اصالة مع عدم الادعاء بأن ما يقوله هو مجرد فكرة مستقلة عن غيره تماما، و فى بادىء الامر هو يعبد إلهاً ما و استاذة، و كذلك التقاليد التى ينتمى إليها، و من الطريف انه يحلف باستاذة و فى الوقت نفسه ينتقده و حتى يتخطى ذلك و احيانا يحطمه أيضا، و إن هذا الأسلوب الانتقادى الابداعى للتفسير يضيف بعدا جديدا إلى النمط التفسيرى الهندى، و لا أتردد فى القول ان رادها كريشنان قد تفلسف متبعا لتقاليد الهندية الرائعة تارة منتقدا استاذة و تارة أخرى متبعا أيامهم مستفهما ثم يعبد بماءهم بصورة ابداعية لذا فان أى وصف له بطريقة عشوائية لن يكون جائزا فحسب بل و سيكون متناقضا مع مجموعة هائلة من المؤلفات التى تركها وراءه

و لا ينكر رادها كريشنان ابدا للعظماء من فلاسفة الهند و العالم الغربى و لكن الشئ الوحيد الذى يدعى به حقا و يؤكد عليه هو اصالة تفسيره الذى يبنيه على أسس تجاربه الروحية على حدّ قوله

" على الرغم من اننى معجب بكبار المفكرين القدماء منهم و المحدثين سواء أ كانوا من الشرق أو الغرب الا أننى لا أستطيع أن أقول إننى من متبعي أحد منهم راھيا بتعاليمه كلها، و لا أقصد بذلك اننى رفضت التعلم من الآخرين اذ اننى لم أتأثر بهم، و بينما أنا استلهمت بصورة كبيرة من أفكار كل هؤلاء الرجال الذين قمت بمطالعتهم لا تنسجم افكارى مع أي نمط تقليدى محدد لأن افكارى كان لها مصدر آخر إذ أنها نبتت من تجاربى الخاصة التى ليست مثلما يكون الحصول عليه بمجرد المطالعة و القراءة، انها حصيلة التجارب الروحية قبل أن تكون قد اسنتنتجت من المقدمات المؤكدة منطقيا، و ان الفلسفة انما هى من نتاج مواجهتنا أكثر مما تكون هى نتيجة للمطالعة التاريخية لمثل هذه المواجهات "

و لما كان رادها كريشنان متأثرا بتقليدين مختلفين من العقيدة و الفلسفة الهندوسية و المسيحية فقد شعر بشيء من الاثارة فى قرارة نفسه لانه من المعلوم أن عقل الانسان يتكيف بصورة مختلفة بالقوى الثقافية ذاتها، و من الحقائق العادية ان المفكرين يخاطبون أنفسهم بمختلف الاسئلة و هم يتعايشون فى نفس العهد محاطين بمشاكل متماثلة و من البديهي انهم يتوصلون إلى استنتاجات مختلفة، و كل هذه الأشياء تبين بطريقة، أو بأخرى اصالة المفكرين المبدعين و يمكن القول عن رادها كريشنان بأنه قد تأثر فعلا بقضايا و مشاكل العهد الذى عاش فيه غير انه لم يفرق فيها أبدا

و خلافا لوجهة نظر معظم المعاصرين الهنود أرى ان رادها كريشنان مهتم بالفلسفة الهندية كشيء محسوس و انه لا يقدم مجرد بيان تفسيري عن العناصر الميتة فيها، و اذا كان ' كروسى ' (Croce) قد برّر التمييز بين الحي و الميت عن ' هيجيل ' فى عهده فقد كان رادها كريشنان الذى هو أحدث عهدا من الفيلسوف الايطالى المثالى قد برّر حق التعبير فى فرز العناصر الحية من الثقافة الهندية مما هى الميتة فيها، و ان تفسيره للثقافة الهندية بصفة عامة و فلسفتها بصفة خاصة ليس ميكانيكيا بل انه يتخذ شكلا تحويليا ابداعيا لتلك الثقافة

إن التاريخ له صفة متعاصرة اذا فهم صحيحا لأنه لا يتمشى معها جيدا، و لكن العصرية التاريخية معرصة لتفسير صحيح و تفسير كاذب فى أن واحد، و رادها كريشنان يبعد نفسه عن التفسير الكاذب الذى يسوق الحاضر إلى الماضى و يذهب بفكر المؤرخ العصرى إلى فكرة الماضى، و فى هذا المضمار يلفت رادها كريشنان انتباهنا ، مثلا، إلى كتاب ' SARVADARSANASAMGRAHA ' للمؤلف ' Madhava ' الذى كان ينتمى إلى ' Vedanta ' فانه يقدم أفكار الآخرين كما انهم يتلمسون طريقهم إلى " Advanta Vedanta "، و كذلك يعطى تاريخ الفلسفة الغربية " لهيجيل " انطبعا كاذبا فى ان الجميع الذين عاشوا قبل ' هيجيل ' كانوا من الأوائل من حيث الزمان (كما أراد المعبود) و مقابل هذا الموقف المفرض و التوجيه المتعجرف يدافع رادها كريشنان عن الصفة الايثارية الفكرية او التواصل التى يجب ان توجد فى مؤرخ الفلسفة

و بالمناسبة يستخدم رادها كريشنان أسلوبه المتميز فى ردّ تلك الاشاعة الكاذبة التى تأتى جذورها من الغرب و التى عرّها ' هيجيل ' نفسه بان الشعب الهندى خال من الوعى التاريخى.

و لما أقول إن الأسلوب الذى يتبناه رادها كريشنان فى تفلسف

تاريخ الثقافة الهندية اعنى بذلك شيئا محددا فى ذهنى آخذا بنظر الاعتبار ان من اكبر النظم الفلسفية الارثوذكسية الهندية هى " Parva-Mimamsa " التى تتناول فى الأصل مشاكل تفسير النصوص القديمة بدقة، و فى هذا المجال يمكنك ان تمدد نطاق مفهوم " النصوص القديمة " بشمول الآثار و الماضى الخاص بعلم الانسان و الاحداث التاريخية و الوثائق الأخرى و اللغات القديمة ، بالاختصار ان المؤرخ يجد نفسه مضطرا لتفسير كلمات و أعمال الناس الذين لم يعودوا موجودين فى العالم، عليه فانه من المستحيل إعادة بناء الماضى بصورة معقولة الا اذا لجأنا إلى هذا الأسلوب من التفسير، و اذا اردنا ان نضيف صفة العقلية إلى التاريخ فما علينا الا ان نسترد بصورة أو بأخرى المفهوم المراد لهذا التاريخ و بكلمات و أعمال الناس، و فى عملية الاسترداد يترتب بناء جسر بين ارادة الناس الغائبين عن المسرح العالمى و بين المؤرخ المعاصر نفسه ، علما بانه بمرور الزمن تفقد الكلمات نفسها معانيها القديمة لتكتب لها معان جديدة و تفهم نفس المشاكل بصورة مختلفة مع اعطاء جواب جديد لها كما تخضع مشاكل الحياة نفسها ببعض التغييرات أو تتحول مراكز الاهتمام بها على الأقل

يقول " Jaimini " عن خمس مراحل لعملية التفسير، أولا ان الحاجة بالذات للتفسير تتأصل فى نوع من الغموض للمعانى ، و اذا كان مفهوم نص ما واضحا و جليا فلا يدعو إلى أى نوع من التفسير، و المرحلة الثانية تتعلق بالشك فى صحة تفسير محدد من بين تفاسير عديدة متوفرة، فلا يكفى ان يكون هنالك موضوع للتفسير فقط لأن المفسر يقف وجها لوجه امام مسألة اجراء التمييز بين المفهوم الصحيح و المعنى الخاطئ ، ثالثا كلما ينشغل المفسر التاريخى بمهمة ايجاد مفهوم صحيح يطلب منه اجراء الفحص ثم التردد للتفاسير المتناوبة حيث انه لا مناص للدعوات المتنافسة التى تستند إلى مختلف الحجج و الاعتبارات من ان تدرس بدقة مع ايجاد جواب، لها بصورة مقنعة، و تعتبر هذه الطريقة المرحلة الرابعة للتفسير و تسمى " Uttaram " و ان الدهش للتفاسير المتنافسة لن يكون كافيا و الذى يجب ان يتم تحقيقه هو يتمثل فى " Nirṇaya " أى اجراء التاكيد و التحديد للتفسير الصحيح، ان هذه العملية التى تشمل خمس مراحل تدعى " Adhikaranam " .

و فيما يتعلق بفن التفسير الصحيح فليس هناك " Jaimini " و اتباعه من امثال " سابارا " (Sabara) و " كوماريل " (Kumarila) و " برابها كارا " (Prabhakara) فقط و انما الآخرون الكثيرون من الفلاسفة

الهنود قد كتبوا بغزارة عن هذا الفن ، و هنا أريد ان الفت انتباه القارئ، إلى نقطة واحدة فقط مما كتبه " سايارا " حيث يشير إلى الوضع المتسائل عن العقيدة (Dharma) و بتعبير آخر يمكن القول ان (Dharma - Jnana) تسبقها و تلازمها رغبة فى المعرفة و ما لم تتضح للذهن ارادة المؤرخ و كذلك السؤال الناتج عن هذه الارادة فكل ما يقوله لا يكشف النقاب عن مغزى التاريخ المعنى، و يقول " Collingwood " مؤكدا نقطة متشابهة ان التاريخ ما هو الا مغامرة مليئة بالسؤال و الجواب حيث يتطلب احضار الوثائق القديمة و الآثار امام المؤرخ حتى يتسنى له الرد على الاسئلة المحددة، و أحاول ان أؤكد على هذه النقطة بطريقة مختلفة عندما أقول إن المؤرخ هو بمثابة حسر قائم بين الماضى و الحاضر، و بينما هو يواجه مشاكل الزمن الذى يعيش فيه ينظر إلى الوراء ليتشاور مع ماضيه طالبا منه الظهور امامه ليساعده فى الرد على الاسئلة الحاصرة حتى يستطيع أن يشق طريقه إلى المستقبل

و حيث ان رادها كريشنان متهم بالغيبية العويصة و المثالية الغامضة فى العصر الحاضر المتسم بالعنف و الفقر و قمع حقوق الانسان بكل قساوة ميطور اهتمامه حتى يعطى مغزى لادراكه لتاريخ الفلسفة الهندية أو بالأحرى لتاريخ الثقافة الهندية و ما يعجزه كثيرا هو الراكب فى الأفكار و نزعة الريبة التى تنتج عنها فى أذهان ملايين البشر

ان اكتر اهتمامى قد تبلور فى القيام بمحاولة لاعادة شعور بالقيم الروحية فى الاشخاص المبعدين عن اوطانهم لأسباب عقائدية و الذين يكافحون باستمرار من اجل الحصول على ما و غير مستقرة داخل المخيمات الطارئة للأدب و العلوم و الفاشستية و النازية و الانسانية و الشيوعية

و بالنسبة لرادها كريشنان يبدو المشهد الحالى و كانه مشوش لان الملايين من عامة الشعب لا يعرفون كيف انهم سيتوصلون إلى الطريق المؤدى إلى الطمأنينة و السلام و الانجاز و هم محاصرون بالتيارات المتعارضة لمختلف الثقافات الجمالية و الاخلاقية و العلمية و الانسانية و التحررية و الدكتاتورية ، حتى أن اهداف الحياة تظل غامضة امامهم، و تحت التأثير القوى لوسائل الاعلام الاليكترونية و المطبوعة تخضع جداول القيم و الافضليات للناس، سواء أ كانوا أغنياء أو فقراء ، مثقفين

أو جهلاء، لتغيير سريع و هنالك بعض منهم يختار الثقافة الجمالية ، و هؤلاء الأشخاص يهيمنون بكل ما هو جميل و جذاب بصرف النظر عما اذا كان ذلك صحيحا أو خاطئا اخلاقيا أو غير اخلاقي، و ان شعبية مختلف انواع الترفيه كانت سينمائية أو موسيقية أو كانت تتعلق بالرقص أو المسرح و استعداد الناس للانفاق عليها هي التي تثير الدهشة حقاً، و قد فقد معظم مروجي و مؤيدي الفنون اهتمامهم بالاخلاقيات حتى ان عددا منهم يؤثرون العلوم على الفنون مفكرين ان العلوم ترمز إلى المنزلة و تجسد السحر في العصر الحديث، كما يوجد هنالك شعور خاطيء عن الروح العلمية بانها تروج الشك بالضرورة، و ليس من المدهش بقاتا ان الكثيرين يبحثون في العلوم و التكنولوجيا دواء لكل داء، و اولئك الذين يبدون عدم اهتمامهم نسبيا بشتى أنواع الثقافة الجمالية أو الأخلاقية يفتكرون ان النمط السياسي و الاقتصادي هو المهم في تحقيق أو احباط مقاصد الحياة الانسانية، و تحت التأثير الشامل الذي تخلقه العلوم و التكنولوجيا تتعرض العزلة التي يحتاجها البشر لنوع من الانتهاك كما و تزول المسافة التي تقوم بين فردين، و ما هو الأسوأ منه ان كرامة الفرد بالذات هي معرضة للتهديد، فنحن نصبح تدريجيا كالنحلة في خليتها أو النملة في كثيبها، و ان المجتمع الاستبدادي الناتج عن هذا الوضع انما هو خائق و ان الفاشستية قد أصابت البشرية بأذى لفترة طويلة من الزمن

و بالنسبة لرادها كريشنان فانه يعتبر ان الفنون و العلوم و الاستبدادية بمختلف أنواعها ما هي إلا " مخيمات الطوارئ للاجنيين "، و ان المخيمات التي تلتجئ اليها انما هي مؤقتة و محفوفة بالمخاطر، و ليس هذا فحسب بل انه لا يقبل بالفلسفة الانسانية بمختلف أنواعها سواء أ كانت فوضوية أو ماركسية لانه يرى ان تمرد المرء على الصفة الجماعية يحتمل ان يكون مفرضا و أنانيا و ضيق الهدف ما لم يصبح بالروح الجماعية و على المرء ألا يندفع من الاستبدادية إلى الفلسفة الانسانية العاطفية التي ليست إلا مخيما آخر للاجنيين

و من الجدير بالملاحظة ان رادها كريشنان كان متأثرا عميق الأثر باثنين من معاصريه هما " طاغور " و " غاندى " و قد كتب عنهما باسهاب لأنهما كانا من المعين للجنس البشري، و " Sri Aurobindo " هو المعاصر الآخر من نفس القبيل الذي يشير إليه رادها كريشنان في مؤلفاته بصفة عابرة، و يستطيع المرء ان يستمع في كتاب رادها كريشنان المعنون " مذهب الروح " إلى صدى واضح مطلقا من كتاب طاغور المعنون

" مذهب الانسان " و كتاب غاندى المسمى " المذهب الهندوسى " و كتاب " Sri Aurobindo " المعنون " مذهب الانسانية " .

و أثناء عملية توضيح مفهوم " طبيعة الانسان " يلاحظ طاغور انه لما يكون المرء واعيا كل الرعى على ذاته فهو يدرك أيضا روح الوحدة الغامضة التى تكمن فى المجتمع و أفرادها، و انه لا يجد أى تناقض بين ما هو انفرادى و عالمي و كذلك بين الالهة القبلية و ما يسميه إله المرء، و لقد شعر الانسان بطريقة أو بأخرى بان الروح الشاملة هذه التى تكمن فى الوحدة تتحدى بميزة إلهية تستطيع ان تطالب بالتضحية بكل ما هو انفرادى فى هذا الانسان أخذا بعين الاعتبار ان أسمى معان للحياة تكمن فى هذه الروح و تسمو فوق ذاته المحدودة ممثلة حريته على أحسن وجهها .

و فى مراج مماثل إلى حدما يصف غاندى نفسه بأنه " Advaitist " و " dvaitist " فى وقت واحد و أيضا يناصر تعددية الجوانب للحقيقة (Anekantavada) و يميز بين ملاحظته الخاصة بالصدق و تصور الفيلسوف العالم قائلا بان تعددية الجوانب التى يؤمن بها انما هى ناتجة عن عقيدته بالصدق (Satya) و اللاعنف (Ahimsa) ، فبالنسبة له يكون الصدق تجسيدا للإله، و اللاعنف إنما هو الطبيعة الصحيحة و الحنونة التى هى رمز البشر، و لذلك يرى صورة الإله فى وجه الانسان و حتى ان أولئك الذين ينكرون وجود الإله يجدون أنفسهم فيه، و يمكن القول بتعبير آخر ان غاندى يرتبط نفسه بالوحدة الروحانية الكائنة فى جميع الانسان بصرف النظر عن جنسيتهم و عقيدتهم .

أما " Sri Aurobindo " فهو يرفض " النظرة الفكرية و العاطفية " لمذهب الانسانية و التى يقول عنها بانها موجودة منذ قرون عديدة و فى مختلف الأشكال و لكن دون ان تستطيع ان تجعل الناس يعتقدون بهذا المثل و يمارسونه بأنفسهم، و يكمن " عدو " جميع المذاهب الحقيقية فى أنانية الانسان " ، و لما يستطيع المرء ان يتخلص من هذه الانانية فيبدأ شعوره بان " الحرية و المساواة و الأخاء إنما هى من صفات الربوبية للروح " و انه لا يمكن تحقيقها حقا من خلال مظاهر المجتمع ، و حسب تصور " Sri Aurobindo " فان الرسالة الثلاثية للفكرة الانسانية يمكن ان توجد فى الأخاء، " و لا يمكن تحقيق وحدة الحرية و المساواة إلا من خلال القوة التى تكمن فى الأخاء الانسانى الذى يتخذ مقرأ له فى داخل الروح بالذات " ، و ان الاله يتمثل فى روح الانسان الذى هو تجسيد لذاته، أما الحريسة و المساواة و الوحدة فما هى إلا الميزات الأبدية للروح و من باب التثقيف ان رادها كريشنان يعارض الغاية الفلسفية

أو الفكرية البحتة للإنسانية، و قد استخدم هذا التعبير عدد لا بأس به من المفكرين و فى شتى مفاهيم حتى انه أصبح من المعتذر إستنباط معان معقولة له إلا اذا تم توضيح ذلك بقدر كافٍ من الوضوح، و لا يعجبه الشكل الاجتماعى أى العلمانى للإنسانية بل انه يعتقد بان الشكل الاجتماعى للإنسانية يستند إلى حقيقة روحانية أعمق، و لكن يجب ألا تعتبر هذه الحقيقة الروحانية بأنها أخروية، إنها متصلة بهذا العالم بالذات دون ان تكون مجرد تعبير أو انفعال لهذا النوع أو ذاك من الغاية الاجتماعية أو السياسية لأن لها شأنًا أعلى

و ان هذا الشكل من الإنسانية المتمثلة فى الانفعالات ضد الفاشستية و الشيوعية لهو زائف و بالتالى مرفوض منه لأنه يدافع عن الشكل الصحيح للإنسانية التى تنسجم فيها انفرادية الانسان و كرامته مع الوحدة الاجتماعية و التناغم الاجتماعى، و ان المجتمع يبين و يحقق مكاسبه من خلال الأفراد و هم بدورهم يتخلون عن أنانيتهم و يسمون فوق أفكارهم الضيقة ليجدوا ذاتيتهم العليا فى المجتمع بالذات، هذا النوع من الإنسانية السامية هو الذى ينطبق على ولوع رادها كريشنان و كتابه المعنون " مذهب الروح " ليس ضد النزعة العلمية بل انه مكمل لهذه النزعة و ان الشيء الذى يعارضه هو المذهب العقائدى، و لما تطالب أية عقيدة بالطاعة المطلقة، مهما كانت قانونية أو أخلاقية فى شكلها، فمن شأنها ان تفتك بقوة الفرد لإجتهاذ معقول و تسلب حريته ثم تحط من قدره تماما.

و عندما يصادف المرء أى حديث عن الروح أو ما هو الروحى فيصبح غير واثق أو غير واضح إلى حد ما عن أهميتها، و حيث ان المرء يكون متعوداً على الأشياء الملموسة كمثّل الطاولة و الكرسي و الكتاب الخ فلا يكون ذهنه مطلعاً على الأشياء النظرية كمثّل الروح و الإله التى لا تتوفر لأحاسيسه، و فى حالة الأشياء الملموسة كمثّل الطاولة و الكرسي نحن ندخل فى مسائل علمية خاصة بمكونات هذه الأشياء دون ان نعبأ بالذرات التى تكون موجودة فيها، و لكن عندما يطلب منا شرح معانى الكلمات كمثّل الروح و الإله يصبح كثير منا فى حالة الإرباك، و اذا كان الإله " وصف " بانه ذات أضخم للإنسان فالحيرة لا تنتهى هنا لأننا اذاً نطرح سؤالاً مثل سؤال " بوذا " أو " هيوم " و هو أين الذات؟ ثم نعلن من جانب واحد ان الذات كلاله تتخذ صفة المراوغة و ترمز إلى لاشئ، و بالاختصاص كل ما هو عديم الاحساس به بالنسبة للإنسان ليس له وجود و لا معنى، فياخذ رادها كريشنان مبدأ التطبيب التجريبي هذا بعين

الاعتبار و يفحصه ثم يصرف النظر عنه ، و لا يكفى القول ان كل ما هو محسوس هو الواقعي و بما ان الروح ليست متصلة بالاحساس فهي غير واقعية لان هذا التعبير يؤدي إلى الاستسلام لشيء من الدوغماتية ، و ما هو أسوأ من ذلك ان هذا التصرف يبعدنا عن البديهة اللغوية الواقعية، و يمكن القول ببساطة ان معظم الناس يستخدمون كثيرا بعض التعبيرات من هذا القبيل " روح العصور " (Yugadharma) و " روح الشعر " (Kavyatma) و " نصر و روح القانون "، دعونا نعترف بان هذه التعبيرات ليست مجرد الحشو في الكلام بل أنها محورية بالنسبة لكثير من المحاضرات الجادة و المهمة

و تبرهن بعض التحاليل ان الروح ترمز إلى الارادة و المعنى المراد به و القوة و كذلك إلى الامداد بأسباب الحياة، علما بان الكلمات اليونانية و اللاتينية الأصلية للروح هي Air " (هواء) و " Life - breath " (نفس الحياة) و " Animating power " (قوة الإحياء)

و في سياق الدرس تكتسب كلمة " الروح " أهمية إضافية لأنها أكثر من الجسد و ان كانت موجودة فيه، و هكذا تكون " روح القصيدة " أكثر من توحيد الكلمات و أبيات من الشعر لأن المرء لا يستطيع ان يصبح شاعرا بمجرد توحيد الكلمات و نظمها في شكل القصائد

أما رادها كريشنان فانه يعلق أهمية خاصة على حرية الروح باعتبار أنها دوماً تمثل شيئاً ما أو كائناً ما ، أخذاً بنظر الاعتبار أن كلا منهما له حسد (Sarir) سواء أ كان ضخماً (Sthul) أو رقيقاً (Sukhma)، و بطريقة ما تمثل الروح حرية الجسد و لكن يجب على المرء ان يميز بين حرية الجسد و " الحرية من الجسد " ، و يركز رادها كريشنان الانتباه على حرية الجسد التي تعترف بان الجسد هو موطن الحرية، و يستخدم هذا الأسلوب لتبديد الاعتقاد الخاطيء الواسع الانتشار ان الروحانية ترمز إلى نكران المادية كما أنه لا يؤكد فقط على المادية و انما يركز الأهمية على الميزة المحددة للماركسية و معقوليتها في وقتنا بالذات، و ان الجائسين الرئيسيين لمذهب الروح اللذين يؤسسان علي أكثر الأثر هما (أ) التأكيد على حرية الانسان و (ب) عالمية الانسان

و في بادئ الأمر يكون رادها كريشنان، على نمط Auguste Sabatier ، بين " مذهب السلطة " و " مذهب الروح " إذ انه يعتقد بان مذهب السلطة هو التأكيد على التنظيم مبدئياً و يجب ان يكون له كتاب مقدس دون نزاع منه و كذلك رعيم روحاني إلى جانب بعض الطقوس المقررة لان سلطة الكتاب المقدس و الرعيم الرسمي للمذهب و الطقوس هي كلها مدعاة بانه

لا نزاع فيها، وضمن إطار مذهب السلطة نادراً ما يمتلىء الفراغ بين المبدأ الرسمي و مفهوم الفرد للحقيقة، و من أكثر الأمثال فضاحة و عرفانا ذلك المثل الكائن فى الحقيقة ان الفاتيكان أخذ ثلاثمائة سنة تقريبا (منذ ان نشرت نظرية " Copernicus " عام ١٥٤٣م) لإعلان الاعتراف رسميا بحقانية هذه الوجهة العلمية، و اذا كانت ملاحظة الافراد (بمن فيهم العلماء) عن الحق عرضة للسلطة الدوغماتيكية ففى هذه الحالة تصبح حرية المرء مكبولة حتى ان كرامته الاخلاقية تتقلص بصورة خطيرة، و بالتالى يشهد مذهب السلطة نفسه بانه عائق أمام التقدم العلمى و حرية الانسان و تطوره، و بغية التخلص من هذه الآثار السلبية التى يتركها المذهب يؤكد رادها كريشنان على وجهة النظر الهندية عن مذهب الروح و بذلك يصطف هو فى صفوف المنتقدين من أسلافه و معاصريه.

هذا و يترتب على المرء ان يفهم و يقدر إهتمام رادها كريشنان بعالمية المذهب الصحيح لانه لا يسمو فوق حدود الديانات الالهية فحسب بل و يتجاوز الامم و الدول، و ينبغى ألا نفهم ان مذهب الروح هو مذهب من بين المذاهب، و هذا شيء فريد لأسباب عدة أولا أنه جاء من غير الوحي، ثانيا انه غير مرتبط بأى كتاب مقدس و لا يرشده أى قديس روحانى غير منازع فيه و ثالثا انه لا يرفض أشكال المعرفة و القيم من غير اللون المذهبي كمثل المزاج العلمى و الفعالية التكنولوجية و رابعا انه يحمى هذا المذهب من النقد الأخرى، فى الحقيقة انه يدافع عن الحياة و العالم الذى نحن فيه و يهتم بشقاء الانسان و الحرب و السلم و السياسة و مع ذلك فانه يرمز إلى تطلعات الفرد إلى ما هو متجاوز الحدود و كذلك إلى الكمال المتوخى و التقدم المشود، علما بان رادها كريشنان " كهيجيل " لا يميل إلى الاعتقاد بان التطورات التاريخية هى الجوانب الأساسية لوجود الانسان، لان التطور ليس مكفولا من عند الإله و لا يمكن ان يكون محتوما لانه يترتب على المرء ان يكتسبه من خلال تطلعاته و مجهوداته.

و ان النظرية التى يتبناها رادها كريشنان عن المذهب ليست متناقضة مع العلوم و لو من بعد لانه يفسرها بنفسه و يلتفت انتباهنا إلى حقيقة ان الرجل الورع بمعنى الكلمة يتوقع منه ان يبرز الروح المتسائلة الانتقادية و يجب ألا يقبل أى شيء على أساس السلطة فقط ، و هذا المبدأ يمكنه من السمو فوق الحدود الضيقة لاهتمامه الطبقي و الشوفينية القومية و الفطرسة الدينية لان المذهب الصحيح من طبيعته ان يشمل كل ذلك

و هنالك من الكتاب الذين يقولون بشيء من التبرير ان الفلسفة الدينية و الرؤية المثالية للحياة اللتين يدافع عنهما رادها كريشنان تمثلان نوعا من الهجوم المضاد من الشرق، و أحق أن يقال إن Joad " قام بدراسة عميقة لفلسفة رادها كريشنان ثم دونها في شكل كتاب سماه " الهجوم المضاد من الشرق "، يكتب فيه Joad ان النقد الذي يوجهه رادها كريشنان إلى النظرية الغربية للحياة المتأثرة بالعلوم و التكنولوجيا بشكل كبير لهو جوهري بعض الشيء، و يستطيع المرء ان يقول بسهولة ان هذا النقد سبق ان وجهه كثير من المفكرين الغربيين المعاصرين في مؤلفاتهم قبل رادها كريشنان و بعده، و بطرق مختلفة يعبر جميع هؤلاء المفكرين عن اعتقادهم بان الانجاز الرئيسى الذى حققته الحضارة الغربية و الذى يتمثل فى العلوم قد ابتعد عن الجذور البشرية و بالتالى يطرح أمامنا الآن نوعا من الثقافة التى مزقتها النزاعات و أعمال العنف و اللامبدئية، و هذا النقد الموجه إلى فلسفة الغرب يبرز الحاجة للتغذية الروحية التى يمكن ان يقوم بها الشرق بصفة عامة و الهند على وجه الخصوص

و أنا شخصيا أجد نظرية رادها كريشنان، كما أوضحها " Joad "، أكثر اتزاناً من نظرية الكتاب الأنف الذكر لان مدافعتة عن مذهب الروح ليست مبنية على تاييد ضعيف لإنعاش الأرثوذكسية الهندوسية، و علاوة على المذهب فانه يؤكد على ضرورة الاعتراف بأهمية العلوم و التكنولوجيا التى طورها الغرب، و يبنى فلسفته على مناشدة قوية لتوفيق معقول بين الروحانية العالمية و النزعة العلمية و بكل صراحة إننى أشعر بشيء من التردد فى مؤازرة هذا الاستنطاق الحذر لفلسفة رادها كريشنان، لأننى أرى ان الشرق ليس أقل مادة من الغرب كما أن الغرب ليس أقل روحانية من الشرق ، و لهذا فان صياغة مبدأ عام للعلوم البشرية تكون مطوية على المخاطرة و الكذب فى وقت واحد

و اذا كانت الأديان العالمية الرئيسية متأصلة فى الشرق أو فى الشرق الأوسط فسيكون ذلك من الاحتمالات التاريخية المقبولة و يمكن أيضا ان يكون خلافا لذلك، و اذا كانت مرحلة من مراحل التاريخ العالمى، و بالاحرى خلال الخمسمائة عام الماضية، شهدت تقدما فى المجالين العلمى و التكنولوجى فى الغرب أكثر من الشرق فلا يعنى ذلك ان الشعوب من الدول الشرقية ليست قديرة على تطوير العلوم و التكنولوجيا أو أنها لم تقم بذلك فى الماضى، عليه فان قضايا العلوم و التكنولوجيا المادية و الروحانية يجب ألا تكون متصلة بالجغرافيا بل يترتب استيعابها فى محيطها التاريخى المعين

تعريب شمس الدين الأنصارى

الشاه اسماعيل الشهيد الدهلوى

بقلم : المفتى نسيم أحمد الفريدى

التوطئة :

كانت شخصية الشاه ولى الله المحدث الدهلوى - رحمه الله - مصدر العلوم الدينية و منبع البركات الأخروية و كانت أسرته عريقة فى العلم و العمل و مرآة صادقة للبراعات الظاهرية و الباطنية رزقه الله أربعة بنين أصبحوا كالعناصر الأربعة لجسد الملة البيضاء و هم الشاه عبد العزيز المحدث و الشاه رفيع الدين و الشاه عبد القادر و الشاه عبد العنى رحمهم الله رحمة واسعة و أدخلهم فى جنات النعيم أما الثلاثة الأولون فقد عرفوا بمؤلفاتهم و خدماتهم القيمة نحو القرآن و الأحاديث النبوية الشريفة و أما الأخير فلم تتيسر للمترجمين أحوال حياته كاملة، و لذلك لم يذكروه إلا قليلا و لم يزد صاحب حياة ولى على ان قال مع الأسف لم تبلعنى أحوال الشاه عبد العنى - رحمه الله - من طريق اعتمد عليها كليا و لذلك أترك تلك الأخبار التى روتها ألسنة الناس و لم ترد فى أى كتاب من كتب التراجم و التواريخ و لكن وردت عبارة فى هذا الكتاب تدل على مكانته العالية و حياته الطيبة ألا و هى كان شبيها بوالده الكريم الشاه ولى الله - رحمه الله - بحيث إذا رآه أحد و لم يرى والده قط يتذكر كأنه رآه

و قدر الله ديوع هيبته بابنه السعيد الشاه اسماعيل الشهيد الدهلوى - رحمه الله - فلو أنه ألف كتابا عظيما لم ينل ذلك الشيوخ و الذيوخ الذى أتاح الله له بسبب المآثر الدينية التى قام بها إبيه المجاهد الشهيد فى سبيل الله و المحافظ على الملة لا يأتى الحصر على صفاته و كمالاته و ما أعظم مساعيه الجميلة أنه بذل أقصى جهوده للحفاظ على الملة البيضاء و صحى بنفسه و نفيسه حتى استشهد فى هذا السبيل

و كان متحلياً بصفات عديدة قلما تجتمع فى شخص واحد، كان عالماً زاهداً ورعاً خطيباً متكلماً حافظاً للقرآن و مقرئاً، عازياً شهيداً فى سبيل الله، مدبراً وقوراً و كم من الصفات إجمعت فى شخصيته و لذلك كان بعض حساده لا تعجبهم هذه المحاسن العظيمة ، فكانوا يسيئون إليه و يتصدون للذيل من شأنه و كرامته و لكنه لم يكثر بهم شيئاً و مارال يخدم الدين بكل رغبة و نشاط و هو يردد هذا البيت من الشعر

و إذا أنتك مذمتى من ناقص فهى الشهادة لى بأنى كامل

و أراد معاصروه أن يتناسو مآثره القيمة متعمدين أو غير متعمدين متعامل معها البعض و افترى عليه البعض امترعات كاذبة غير خاشعين لله و أرادوا أن تنمى مآثره عن صفحة الأرض حتى لا يبقى له عين و لا أثر و لكن هل يمكن لأحد أن يطعم ذلك المصباح الذى أضاءه الله عز و جل فقد رفع اللثام عن مآثره و لاتزال تتلور خدماته الدينية على مرّ الأيام و كثر اللبالي

لقد ألف مررا حيرت بك كتاب حيات طيبة هى ترجمته و لكنه حشد فيه أشياء، بدون نقد و لا تمحيص مؤثراً دوقه الخاص و تعرض لمباحث عديدة لا تلائم المحل المناسب حتى طال الكتاب و فى الحقيقة أن تحسين العبارة فيه أكثر من نصيب الترجمة قد بعث قلمه السيال فى كثير المواضع على أن يستنتج نتائج تحالف الحقيقة و لكن هذا الكتاب لا يخلو من مائدة إن ناحثاً محققاً يستطيع أن يستخرج من خلاله أشياء مفيدة و كذلك تحللت أحواله سوانح أحمدية ' بصورة إجمالية و ذكره السيد أبو الحسن علي السدوى و غلام رسول مهر فى كتابيهما و لو أمعنا النظر لوجدنا أن كل صفحة من صفحات ترجمه السيد مرأة صادقة لحياة الشاه اسماعيل الشهيد - رحمه الله - و إنه لازم السيد طول حياته مثل الظل و لم يفارقه حتى استأثرت به رحمة الله و كان جميع أصحابه مخلصين صادقين و لاسيما الشاه الشهيد و الشيخ عبد الحى بودانوى و لو حاول أحد أن يترحم السيد الشهيد بعض النظر عن مآثرهما ليفشل فى مرامه و إسى أقدم إليكم عدة صفحات من حياة السيد و ليس فى وسعى أن اكتب مقالة مفصلة عنه و الله أدعو أن يوفقنا أن أكتب لما فيه الحق و الخير و يجعله نافعا لى و لجميع القراء (أمين)

مولده:

ولد الشاه اسماعيل الشهيد - رحمه الله - فى ١٢ ربيع الأول سنة ١١٩٣هـ فى قرية من مديرية مظفر نغر يقال لها " بهلت " (PHULAT) عند اخواله و كان أبوه يدعى بالشاه عبد الغنى و أمه بفاطمة بنت علاء الدين بهلتى قد تزوجت رقية أخت الشاه الشهيد مع الشيخ كمال الدين بهلتى حفيد الشيخ علاء الدين بهلتى

تعليمه و تربيته:

لما بلغ سن الشعور وكل إلى معلم ليحفظ القرآن و لم يتجاوز الثامن من عمره حتى حفظ القرآن كله تخبرنا أقوال مترجميه المتفرقة بأنه تعلم ترجمة القرآن و معاييه أيضا أثناء هذه المدة و تلقى علم الرياضى أيضا من الجبر و المقابلة و المثلث و المساحة و تلقى أيضا مبادئ أقليدس المتداولة الموصوعة و ذلك فى السادسة أو السابعة من عمره ثم أكب على تلقى علم النحو و الصرف ثلاث سنوات و أخذ الكتب المتداولة من أبيه و نال البراعة الكاملة فيهما و قرأ بعض كتب علم الكلام من أبيه و لما بلغ العاشرة من عمره انتقل أبوه إلى رحمة الله و ذلك فى ١٦ رجب المرجب ١٢٠٣هـ الموافق ١٢ ابريل ١٧٧٩م و منذ ذلك الوقت أخذ عمه الشاه عبد القادر فى رعايته و تربيته و قرأ منه أكثر الكتب بعد ما فرغ من الدراسة البدائية و قرأ عند الشاه ربيع الدين أيضا. و كان يقرأ كتاب صدر " فى الثانية عشر من عمره و لما فرغ من دراسة الكتب المسهجة تلقى علم الحديث الشريف فى حلقة الشاه عبد العزيز و تخرج فى السادسة عشر من عمره و كانت أسرة الشاه تمتاز بالعلوم العقلية و النقلية كليهما و لذلك نال البراعة فيهما و اعتنت هذه الأسرة بعلم التاريخ و الجغرافيا أيضا فقرأ الشاه الشهيد فى هذا الفن كتب ألفها العلماء المسلمون و التى كانت تدرس فى حلقات الدروس حينذاك و كان له شغف بالتاريخ و أودعه الله ذهننا عاليا و ذاكرة قوية و قد منحه الله من القوة القلبية و الحمية الدينية مع رصافة العلم ما يعترف كثير من مدعى العلم و المعرفة فى عصره و ملكته هيبته العلمية قلوب الناس

الفنون العسكرية و الرياضية البدنية:

إنه تعلم الفروسية من ميان رحيم بخش شابوك سوار تمكن منها

حتى كان يركب بدون سرج مهما كان الفرس جامحاً انه كان نحيف الجسم متوسط القامة و لكنه كان يركب الأفراس الطوال و يزل منها سريعاً و لاتعترضه في ذلك صعوبة و تعلم البنوت (نوع من الفنون العسكرية القديمة) من مرزا رحمة الله بك و كان معلم الأمراء ليس له نظير في هذا الفن و تعلم المصارعة أيضاً و كان يجيد اطلاق النيران و يمارسه ممارسة و في الجملة انه مرع في جميع الفنون العسكرية حينما بلغ الحادي و عشرين من عمره إنه تعلم السباحة و تمرن على أن يقضى أيام الشتاء بدون اللصاف و الملابس الدافئة و كان يتمشى على السطح في هذه الأيام في لباس واحد و كذلك تمرن التمشي حافياً في أيام حارة و تعود النوم القليل و الاكل الزهيد و ملك نفسه حتى ينام و يستيقظ متى شاء و لما اصطلح بهذه الفنون اجتهد في فن الخطابة و ربما كان يلقي المواعظ أربع مرات في يوم واحد و كانت كل واحد منها تستغرق ساعتين أو أكثر و لكن لم يرق قط أنه مَج صوته أو احتاج إلى شرب الماء اثناء الخطبة

السراوج:

لم يرق الشاه عند القادر رحمه الله إلا بنتا واحدة تسمى بزينب و قد تزوجت بعبد الرحمن المعروف بمصطفى بن الشاه رفيع الديسن و لم يرق عند الرحمن أيضاً إلا بنتا واحدة تدعى بأم كلثوم زوجها الشاه عبد القادر الشاه اسماعيل الشهيد رحمه الله

مآثره في مجال الدعوة و الإرشاد :

في بدء حركة الإصلاح و التجديد كان يلقي المواعظ في المسجد الحامع الذي بناه الملك المعولي شاهجهان و يركز فيها على اصلاح العقائد و الأعمال الحسنة و يخالف الشرك و البدعة و التقاليد التي نالت رواجاً عاماً في المجتمع و ألقى خطبة في ذلك المسجد عن الزهد و بيّن فيها حقيقة التصوف و الزهد بكل صراحة و وضوح و استفاد الناس كثيراً بهذه المواعظ و ظهرت صور عديدة للإصلاح في تلك الأوصاع الفاسدة و لم تعجب حساده و معضيه هذه المساعي، أرادوا أن يزعموه فاحترعوا حولسه افتراءات و دعايات كاذبة و لكنه ما زال يواصل عمله دون أن يتأثر بهذه الدعايات و الافتراءات الكاذبة و شكوا إلى

الملك المغولی (أكبر الثاني) فدعاه فلما حضره ردّ على سؤاله ردّاً مقنعاً و قام أيضاً في قصره باداء فريضة الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و بالتالى أحرز نجاحاً كان يتوخاه

و كانت لشركة الهند الشرقية سيطرة و نفوذ في ذلك الوقت و نمّ الحساد إلى المعتمد السياسى و احتالوا لتتوقف سلسلة تلك المواعظ التى كان الناس يستفيدون بها و قدموا امامه طلباً مع توقيع مائة من الناس فأصدر المعتمد حكماً إلى صابط الشرطة أن لا يخطب الشاه الشهيد فيما بعد و أصدر إلى الشاه أيضاً مرسوماً حكومياً أن يتمتع عن إلقاء الخطب و المواعظ إلى أن يصدر عنه حكم ثانى فتوقفت هذه السلسلة أربعين يوماً مخافة أن تنتشر الفوضى و يختل النظام و لكنه لم يتوقف سلسلة التعليم و الدروس أثناء هذه المدة أيضاً و ما كان لأحد أن يصفه عن ذلك و كان الشهيد رحمه الله قلقاً مضطرباً بأمر المسلمين يتورطون من جديد فى أوجال الشرك و البدعة و شاء الله أن أرسل المعتمد إلى الضابط حكماً ثانياً أجاز فيه الشهيد رحمه الله بإلقاء الخطب

تأثير مواعظه:

كانت مواعظه تقع على النفوس موقعا حسنا و تأخذ بمجامع القلوب و كان كثير من العلماء الكبار يستمعون إلى مواعظه سوى عامة الناس و كان كثيرا ما يلقى المواعظ لدحض تلك المفاسد التى تورط فيها المسلمون فى ذلك العصر من عبادة الجدرى و العزاء و ميايعة النساء بالنساء و كانت هذه البدعات و التقاليد شائعة فى دهلى فكان يحالفها بكل قوة و كان أصحاب الماخذ يبيعون المنضدة حول الحوض فى المسجد الجامع بدلهى فألقى خطبة عنها فانتهى الناس عن البيع و الشراء داخل المسجد و أخرجت الدكاكين عنها و كذلك كانت الملاعب المصورة تباع و تشتري على ادراج المسجد فاستهى هذا ايضا بمساعيه الحميلة و كان يلقى هذه الخطب مرتين فى الأسبوع يوم الثلاثاء و يوم الجمعة و يركز فيها على دحض البدعة و كان الناس يأتون لإستماع هذه المواعظ أمواجاً مثل ما يأتون إلى المصلى يوم العيد و كان كل واحد منهم يجد شفاء لما فى صدره من الشكوك و الشبهات و كان التجار البجاسيون يعترفون بأنهم كانوا يستمعون إلى تلك المواعظ بكل رغبة و لهف و ما كانوا يفتحون دكاكينهم رغم كثرة البيع و الشراء و لقد تاب ألوف من الناس عن المعاصى متأثرين بمواعظه و هجروا الآثام و ررقوا بأعمال حسنة

و مرة ذهب إلى بغى فى سوق خام و قام هناك بإداء فريضة الامر بالمعروف و النهى عن المنكر و قد اجتمعت هناك كثير من البغايا لماسبة ما فحوقهن من غضب الله و عذاب القبر و الآخرة و نهى الزنا فوقعت هذه الخطية فى نفوسهن موقعاً عظيماً و بدأت يبكين ، يندبن ثم بين فضائل الاستغفار و التوبة و رغب فيها فتأت كثير منهن فى ذلك الوقت و زوجهن الشاه المسلمين الصالحين

رحلة إلى امرتسار :

يحكى مرزا حيرت أن الشاه الشهيد رحمه الله أزمع مرة على سفر البسجاف و قد تزيى بري الجندى فوصل أولاً إلى Ambala ثم غادرها إلى امرتسر و قد فسدت عقائد المسلمين هناك و كان السيخ الذين يحكمون تلك المنطقة لا يعاملون المسلمين معاملة حسنة إنهم اغتصبوا كثيراً من المساجد لرباط الخيول أو إنشاء المكاتب و كانوا ينتهكون اعراض نساء المسلمين أيضاً و اغتم الشاه الشهيد كثيراً لما سمع حكاية مسن من المسلمين محرنة فى زل من امرتسر يحكى مرزا حيرت نفسه أنه مكث فى البنجاب سنتين و تعلم اللغة المنجابية فى هذه المدة و برع فيها حيث كان يجيد التكلم و الفهم فيها

مبايعة السيد :

لما قطع السيد أحمد الشهيد رحمه الله هيلته عن النواب أمير خان (والى طونك فى راجستان) فى سنة ١٢٣٤هـ الموافق ١٨١٨م رجع إلى دلهى مرة ثالثة و ألقى عصاه فى مسجد أكبر أبادى و بدأ الناس يتهافتون عليه للقاءه و مبايعته و بايعة الشيخ عبد الحى و ذكر قصة مبايعته للشاه اسماعيل الشهيد و رغبه أيضاً فلما حضره الشاه صلى ، و اعترت عليه نوع خاص من النشوة ثم بايعة يقول هنتر

كان مريدا السيد الأولان فريد عصرهما لا مثيل لهما
فى المواهب و المؤهلات العلمية التى اعطاها الله من
عمده و كانا ينتميان إلى الحكيم الكبير و الفاضل الأجل
الشاه عبد العزيز الدهلوى رحمه الله

(حيات طبية بواسطة هنتر)

و يقول الاستاذ غلام رسول مهر

" إنه قضى معظم أوقاته مع السيد أحمد بن عرفان منذ أن بايعه و لم يسبقه أحد فى بث رسالة الجهاد إلى الناس و فى القيام بالشؤون الادارية حجّ مع السيد أحمد و كانت أمه فى قيد الحياة عند ذاك و صحبته لاداء فريضة الحج و بايعت السيد أحمد أيضا و استأثرت بها رحمة الله فدفنت فى جنة المعلى و هاجر مع السيد أحمد من رائى بريلى فى سنة جمادى الاخرى ١٢٤١هـ الموافق يوم الاثنين ١٧ يناير ١٨٢٦م و استشهد فى منطقة مجهولة نائية عن وطنه المؤلف مائة ميل و قد تشرفت هذه المنطقة و اشتهرت بشهادتهما هناك و كان أيضا مستشارا خاصا للسيد فى الشؤون الادارية.

(جماعت معاهدين ص ١٢٢-١٢٣)

غزارة علمه :

يقول الأمير صديق حسن خان فى أتحاف النبلاء

" كان نظير المتقدمين فى العلوم العقلية و النقلية و كان معاصروه يمتدحون بعزارة علمه، كان حافظا لكثير من الأحاديث النبوية و يبرهن المسائل الفقهية بالآيات القرآنية و الأحاديث النبوية و علق على كثير من كتب علم الكلام

الخطابة :

كان يخطب خطبة جامعة مؤيدة بالدلائل و البراهين فى أسلوب أخذ جذاب يأخذ بمجامع القلوب و يعبر عما فى نفسه بعبارة سهلة فصيحة شيقة. و كان الشاه عبد العزيز يقول

" قد أخذ الخطابة منى الشاه اسماعيل و الكتابية رشيد الدين "

البساطة:

يقول الأستاذ غلام رسول مهر

لم تمسس قلبه الصامى شائبة التصنع و كان ساذجا
للعاية فى مأكله و مشربه و ملبسه و لما وصل إلى كلكتآ
فى سفر الحج الميمون لم يتأكد مشى أمين الدين
فى أول الوهلة بأنه الشاه اسماعيل الشهيد رحمه الله
و لما علم أنه ذلك الرجل الذى داع صيته فى كل ناحية من
أحاء الهد و امتلات بذكره الأسماع و الأذان
استعبرت عيناه (جماعت محاهدين ص ١٢٧)

و يروى أنه كان يرد على سائل اذا طرح مسألة دينية أو علمية و ان
كان ينقى اشعار الفرس و يمتشطها

مذهب الفقهى:

قال العلامة رسيد احمد الككوهى مرة

كان من عاده الشاه اسماعيل الشهيد و السيد الشهيد
رحمهما الله ابهما لايمتنلان بقول أحد اذا قابلته حديث
صحيح غير مسسوح و أما اذا لم يحدا حديثا صحيحا
غير مسسوح يؤتران المذهب الحنفى

(تذكره الرشيد المجلد الثانى ص ٢٧٤)

مؤلفاته:

قد اودع الله قلبه الحساس عاطفة قوية لنشر تعاليم الاسلام و إصلاح
الامة و لذلك لم يتيسر له العزلة فكان يحيى القلوب الميتة بمواعظه
و حطه منتقلا من مكان إلى اخر و قام بمساعيه الجميلة فى هذا المجال
و تصاعف شعوره بالأمر بالمعروف و النهى عن المنكر مع تضاعف القوة
الروحية مند ان بايع السيد و سافر إلى دوابه (DOABA) بعد ذلك قام
بمسعر الهجرة الطويل ثم قام بماتر عطيمة مع السيد و رفقاه تعجز عن

بیان کنہہ افلام المؤرخین و هناك عدة نواحی من حیاته تركت للمترجمین القادمین و لم یطرقها أحد رغم ما أكثروا الكتابة عنه و أنى له أن یجد فرصة للتألیف و التصنيف حسب غزارة علمه لكثرة المشاغل و تزاممها و لكنه لاحظ إصلاح الأمة فی كل ما كتب و تعرض فیہ للقضايا التي یواجهها المسلمون فی عصره.

و إن كتبه تستفاد لو لم یكن هناك اعوجاج فكري و لو اطلعنا عن زمن هذه المؤلفات من حیث التقدم و التأخر لزال تلك المناقضات عفوا التي تبدوا فی بعض مؤلفاته و لا بأس إذا حدث الخلاف فی بعض المسائل من الناحية العلمية و لكن لیس معنی ذلك أن نغض البصر عن جمیع معارفه و حقائقه لأجل هذه المسائل و إنه ألف معظم كتبه بعد ما بايع السيد و الآن أقدم أمامكم سلسلة مؤلفاته بغاية من الإیجاز و ألقى صوفاً ساطعاً على بعضها إن شاء الله و ها هي مؤلفاته فیما یلی

١ - (بصاح الحق الصریح فی احكام السيد و الصریح هذه رسالة فی اللغة الفارسية ذات ضخامة متوسطة بین فیها حقيقة البدعة فی أسلوب باحث و محقق ، هي نموذج لرسوخه فی العلم و الحاجة ماسة ان تكتب حولها مقالة مستقلة لیتعرف الناس على فوائدها الجليلة و ترسخ فی الأذهان

٢ - معام النبوة (منصب نبوت) هذه الرسالة تحتوی على ثمانية أجزاء و یندر نظیرها فی هذا الموضوع بین فیها حقيقة النبوة و الامامة و الولاية بالشرح و التفصیل

٣ - سفار رسالة فی اللغة العربية تبحث عن الأسرار و المعارف

٤ - معویه الإلهام سیأتی ذكره مفصلاً فیما بعد ان شاء الله و نتعرض هناك لقضايا أثیرت حوله نحاول ازاحة القناع عن تلك الشائعات التي راجت و عمت عن هذا الكتاب

٥ - سنویہ العنسی فی اثبات رفع الیاسی كتب هذه الرسالة لإزالة ذلك الخلاف الذي حدث بین علماء ذلك الزمان فی قضیة رفع الیدیین و انقسموا إلى فریقین و كان كل فریق منهم یعیب الآخر و یخطیه و الذین كانوا یرفعون أیدیهم فی الصلوة لایعدون اخوانهم الذین لایفعلون مثلهم من المسلمین، و كذلك الفریق الثانی یحسب أن من عداهم من

المسلمين مارقون من الدين و حاول الشاه الشهيد بكتابة هذه الرسالة أن يقمع ذلك النزاع الذي كان يثقل كواهل المسلمين و يبت فيهم الفرقة و الانتشار و يفر بالكيان الاسلامي المتين. و لا هاجم فيها على الأحناف و لا أيد بها غير الأحناف و أهل الحديث فلا داعى إلى الاستيحاءش أو الفرح و السرور. فانه إن رجح رفع اليدين فى الصلوة ففى موضع آخر من هذه الرسالة إنه لم يفرق بين وضع اليدين تحت الصدر و تحت السرة و قال كلاهما سواء و كذلك رجح ترك الجهر بالتسمية

٦ - اصول العمه

٧ - رساله فى علم المنطق

٨ - هراط مصنفهم و هى رسالة فى اللغة الفارسية و هى فى الحقيقة مجموعة من كلمات السيد الشهيد جمعها الشاه الشهيد و الشيخ عبد الحى رحمهما الله و نقلها إلى العربية الشيخ عبد الحى بإذن السيد رحمه الله أيام اقامته فى الحجاز و نالت هذه الرسالة قبولاً عاماً فى جزيرة العرب. ٩ - الموسمه (يك روزه) رسالة موجزة فى اللغة الفارسية كتبها فى يوم واحد و فى مجلس واحد رداً على رسالة الشيخ فضل حق الخير اسادى و كان الشيخ الخير أبادى قد انتقدت ببعض عبارات تقوية الايمان فرد عليه الشاه رحمه الله رداً مقنعاً و مفهماً و ازال تلك الشبهات التى كانت تختلج فى صدره

و يقول مرزا حيرت (١)

و له مؤلفات سوى هذه الرسائل شاهدت بعضها
و لم أشاهد بعضها منها

(حياة طيبة)

و جمع مرزا حيرت فى كتابه بعض الرسائل للشاه رحمه الله
و قال " و عندى ذخيرة عظيمة لرسائله "

(حياة طيبة ص ٢١٦)

و كتب أيضا الحواشى على بعض الكتب ، و كان للسيد بدر الدين خان بن الشيخ رشيد الدين خان أمين مدرسة كلكتا مكتبة عظيمة يقدر ثمنها الاف روبية و قد نهبت هذه المكتبة فى ثورة شعبية سنة ١٨٥٧م فكان دائماً يقول

" إني لا أتأسف على هيباع مكتبتي الثمينة مثلما
أتأسف على هيباع تلك التعليقات التي علقها
الشاه الشهيد رحمه الله على بعض الكتب العلمية فان
تلك الكتب في متناول اليد و لكن يتعذر الحصول على
تلك التعليقات الثمينة "

يقول الأستاذ غلام رسول مهر

" إن نصيبا وافرا من رسائل السيد أملاه الشاه الشهيد
رحمه الله و قد سبب إليه بعض القصائد أيضا منها
قصيدة في مدح الرسول عليه الصلاة و التسليم في
اللغة الفارسية و أخرى في مدح السيد رحمه الله
و منظومة ثنائية في اللغة الفارسية باسم 'سلك نور
و أخرى بهذا الاسم في الأردية

(جماعت محاهدين ص ١٢٩)

بحث عن مؤلف هذا الكتاب :

قد انبرى بعض الباحثين باسم الدراسة و التحقيق إما متأثرا
بهجوم المبتدعين أو لأسباب مجهولة أن تقوية الإيمان ليس من مؤلفات
الشاه الشهيد رحمه الله أو أن نسبته إليه غير متحققة على الأقل و رأيت
في هذا الصدد كتابا ألفه الشيخ الحافظ عبد الشكور المرزا بورى و سماه
بـ " التحقيق الجديد على تصنيف الشهيد " و لعله أول كتاب في هذا
الموضوع و أيد الشيخ نجم الدين الإصلاحى هذا التحقيق في كتاب
" مكتوبات شيخ الاسلام " و هو مرتب هذا الكتاب

و من المحتمل تتولد شكوك و شبهات في قلوب كثير من الناس
نظرا إلى مثل هذه العبارات والأقوال ولذلك أرى من المناسب أن أكتب
شيئا عن تقوية الإيمان ليتضح أمام الناس أن هذا الكتاب من مؤلفات
الشاه الشهيد - رحمه الله - فأقول إن رد الإشراك هو متن هذا الكتاب
و جمعت فيه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية في ترتيب خاص و ألحقت
في آخر هذا الكتاب فوائد في اللغة العربية و صادفنى أن رأيت نسخة
خطية لهذا الكتاب في مكتبة مدرسة اسلامية بمدينة ميرت و كتب على
ظاهره الكلمات الآتية .

رد الإشراف في علم الحديث مؤلف الشاه
اسماعيل الشهيد ابن أخى الشاه عبدالعزيز المحدث
الدهلوى - رحمه الله رحمة واسعة - و مكتبة حكيم
غلام محى الدين المقيم فى مدينة ميرت

و على هذه النسخة خاتم الحكيم المذكور و لعله حفر فيه سنة
١٢٤٢هـ و أغلب الظن ان هذه النسخة ترجمت فى حياة الشاه الشهيد
- رحمه الله - و فيها بابان - باب التوحيد و باب السنة - و يظهر
من ترتيب هذا الكتاب انه يستهدف إلى شرح الجزئين لكلمة الشهادة و قد
ذكرت أشعاره فى آخره و هى توحى بابها نتجت من فكره الخاص .
و يشتمل هذا الكتاب على ثمانية أجزاء متوسطة و يرى أن الشاه
رحمه الله صم فى باب الأول من هذا الكتاب الترجمة والفوائد فى اللغة
الأردية و سماه بتقوية الإيمان - و اما الباب الثانى و هو الاعتصام بالسنة
ففيه فوائد باللغة العربية - ولم يجد فرصة لنقلها إلى الأردية ثم حدثت
معركة الجهاد - و ترجمها بعد ذلك محمد سلطان و سماها
بـ تذكير الأخوان ببقية تقوية الإيمان

و هو يقول فى مقدمة تذكير الأخوان

و بعد يسفى أن يعلم أن عالما حليلا متدينا و هو
الشاه اسماعيل الشهيد قد ألف فى مذمة الشرك
و البدعة رسالة سماها بتقوية الإيمان و جمع فيها
الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية و قسمها إلى بابين
و بين فى أحدهما محاسن التوحيد و معائب الشرك
فى اللغة الأردية فى ثانيهما بين محاسن الاعتصام
بالسنة و معائب البدعة و تحدث عن بعض المحدثات
مفصلة فى صوء الكتاب و السنة و أراد أن ينتقل هذا
الباب إلى الأردية و لكن لم يجد فرصة النقل و إستشهد
فى سبيل الله - فإننا لله و إنا إليه راجعون و الآن فى
سنة ١٢٥٠هـ وفق الله هذا العبد الفقير العاصى
محمد سلطان أن يترجمه و بدأ ترجمة الباب الثانى
فى اللغة الأردية و سماه بـ تذكير الأخوان ببقية تقوية
الإيمان

و لاشك أن تقوية الإيمان من مؤلفات الشاه الشهيد رحمه الله و من المحتمل أن يطرأ عليه شىء من التغير من قبل الكاتبين و الناسخين و هذا ممكن و لاغرو أن يطرأ مثل هذا التغير على كتب الصالحين و الأنقياء التى نالت رواجاً عاماً و كثرت نقولها و لكن من البحث و التحقيق فى شىء أن يجعل هذا التغير دليلاً على اختراعه انظروا فان الموافقين و المعارضين كتبوا فى رده و تأييده و باطروا حوله كتابة و خطابة و كان الشيخ فضل حق الحير اداى مخالفا لبعض المباحث فى الكتاب فكتب رسالة فى هذا الصدد و ردّ عليه الشاه ردّاً مفحماً و بعد ما استشهد السيد إلى الآن مازال أهل المدعة ينتقدون بهذا الكتاب من حيث هو من مؤلفات الشهيد و مارال أهل الحق يردّون على شبهاتهم الضالة فلا يصح البتة أن يقال ان هذا الكتاب ليس للشاه الشهيد رحمه الله رغم وجود هذه الروايات المتواترة

و من مؤلفاته السومية التى ألفها الشاه رداً على شبهات الشيخ فضل حق الحير اداى توجد نسخة خطية منها فى مكتبة فيض العلوم ببهلت (Phulal) فى مديرية مظفر نجر و سحنت هذه سنة ١٢٨٠هـ و كانت العبارة الآتية مكتوبة فى صدرها

و هذه الرسالة من مولعات العالم الحليل الرباسى
الشيخ اسماعيل الشهيد رحمه الله كتبها فى يوم واحد

رداً على شبهات الشيخ فضل حق خير اداى
و ذكر الشاه الشهيد رحمه الله تقوية الإيمان فى مستهل هذه
الرسالة فيقول

بسم الله الرحمن الرحيم و كما يستفاد مما كتبه
الشيخ فضل حق خير اداى انه استقد سيقوية الإيمان من
ثلاثة وجوه

و كذلك ذكر اسم تقوية الإيمان فى موضع أو موضعين من كتابه
و ألف الشاه الشهيد هذه الرسالة فى سنة ١٢٤١هـ و أى دليل أكبر من
هذا على أن تقوية الإيمان من مؤلفاته و يكفى هذا الدليل و لكن أقدم
عدة نسخ خطية أو طبعية لمريد من الإطمينان

١- يوجد فى قسم المخطوطات للجامعة الاسلامية عليه نسخة
خطية من تقوية الإيمان (مؤلفة سنة ١٢٤٦هـ للشاه الشهيد رحمه الله) (٢)

٢ - جاء ذكر تقوية الإيمان مؤلف الشاه الشهيد رحمه الله فى
مفهرس الكتب الخطية للشيخ محمد صابر العثمانى و قد كتبه سنة
١٢٤٣هـ و هذا المفهرس موجود عند نور الحق العثمانى سبط

الشاه رفيع الدين العثماني الديوبندي
٢ - عندي نسخة من تقوية الإيمان المكتوبة في سنة ١٢٦٥هـ و كتبت
في صدرها العبارة الآتية
قد تمت هذه الرسالة المسمى بتقوية الإيمان مؤلف
الشاه اسماعيل الشهيد رحمه الله
٤ - و عندي صورة خطية من تقوية الإيمان الذي طبع في
١٢ محرم الحرام سنة ١٢٦٧هـ في مطبع محمدى بشاه جهان اباد (دلهي)
تحت رعاية حافظ محمد بيرخان و عليه هوامش للشيخ محبوب على
الدهلوي ايضا و يقول صاحب الحواشي في نهاية الكتاب معلقا على عبارة

و الأسف الشديد لأولئك المبتدعين و الملحدین الذين ما
قدروا ذلك الرجل العظيم الموحد و محب رسول الله حق
قدره رغم انه استشهد في سبيل الله و لقبوه
بالوهابي و عدوه من منكری الصلحاء و الاتقياء

و الآن استرعى انتباهاتكم إلى الحق و الانصاف فهل يصح أن نشك
في تقوية الإيمان بعد ما رأينا رد الاشراك و هل يمكن أن نسميه بحثا
و دراسة و أصيف قاصداً إنني متأكد بأن تنوير العینین أيضا من
مؤلفات الشاه الشهيد رحمه الله، و من الممكن أنه رجع في أيامه الأخيرة
عن بعض مباحثه و قد بلغني من استاذ صالح من اساتذتي أن النواب
قطب الدين الدهلوي صاحب مظاهر الحق و هو من تلامذ الشاه
محمد اسحاق الدهلوي رحمهما الله قال لشيخ الهند محمود حسن
الديوبندي أن تنوير العینین ليس من مؤلفات الشاه الشهيد رحمه الله
و من الممكن أنه اشتبه عليه الأمر من فعل الشاه الشهيد الأخير و ان ما
قاله الشيخ كرامت علی في هذا الصدد می مجموعة كرامت علي
رداً على سؤال الشيخ مخلص الرحمن فهو أقرب إلى القياس

هناك عدة صفحات في كتاب تنوير العینین
مؤلف الشاه الشهيد تثبت ان رفع الیدین أولى
و أرجح و لكنه رجع عن ذلك بعدما افهمه
السيد الشهيد و ترك الیدین

(مر ٢٢٤/٧)

حقيقة الشبهات حول تقوية الايمان :

قد تحقق مما سبق أن تقوية الايمان من مؤلفات الشاه الشهيد - رحمه الله - و ليس هناك أى تردد و لا مصلحة تمنعنى من نسبة هذا الكتاب إليه و لو نظرنا إلى ذلك الزمان و الظروف التى ألف فيه و إلى المباحث التى تشتمل عليه لما يختلف فى صدورنا شك و قد ألف الشاه الشهيد هذا الكتاب لما ساد الشرك و عمّ فى المجتمع و لم يبل النشر الا ردئ إزدهاراً و كان النشر الدينى فى طفولته و هذه منة عظيمة لأسرة الشاه ولى الله على اللغة الأردية انها منحتها ترجمة القرآن و زين رجل فاضل من أسرته ذيله بأرهار التوحيد. و من الخطأ الفاحش أن نجعل اللغة الأردية الراقية المعاصرة مقياساً للمقارنة مع أن الأدباء و المتذوقون يحسنون سلاسة عبارته

يقول الشيخ محمد إكرام

من أهم ما كتب به الشاه الشهيد رحمه الله
تقوية الإيمان ألفه فى اللغة الأردية لما كانت هذه اللغة
لاستطيع أن تمشى على ركبته (موج كوثر ص ٢٥)

و يقول فى موضع آخر من هذا الكتاب

إن هذا الكتاب مهم جدا ليس من الناحية الدينية
فحسب بل من الناحية الادبية أيضا و أسلوبه مؤثر
جذاب يأخذ بمجامع القلوب حيث يعقل كأنه بحسر
متموج ثائر

و مما يثير الدهشة و العجب انهم عولوا على أقوال سائرة بدون أن يمعنوا النظر فى هذا الكتاب و وافقوا اعداء الشهيد الذين أثاروا هذه الفجة فيما أظن بإشارة الانجليز و كفروه غير خائفين الله و أصبح كثير من عامة الناس يتبعونهم و بدأوا يرددون أقوالهم و لكن بدأت الحقيقة تنكشف و يتجلى مكرهم و دهاءهم أمام الناس و سيتضح أن الناس كيف احتالوا لإبتغاء مرصات الإنجليز و نالوا من شان السيد و أصحابه و حاولوا أن ينمحي تأثيره عن القلوب و الأذهان و إن هذه المقالة لاتتسع لسرد هذه المباحث و إلا لأخضت فيها و بينت

تفاصيلها و أذكر هنا قصة كتبها مررا حيرت في حيات طيبة عن تقوية الإيمان و يتصح منها ان عدم معرفة الحقيقة يسبب سوء الفهم في أغلب الأحيان و يستقر ذلك في الأذهان و لكنه يتحر إذا ما انجلت الحقيقة يقول مررا حيرت

إن الناس في بومباي يقومون من السيد و يعضون بدور سب و علة انهم عولوا على اقوال الناس السائرة و ذهب مرة إلى المسجد الجامع في بومباي لاداء الصلوة فلما مرعب منها اجلسي صديق لي كان اناس اخرين جالسين قريبا مني و يلوح من احاديثهم انهم مثقفون و كانوا يتحدثون عن الشاه الشهيد في اسلوب استهزاء و يقولون عنه اشياء بدور حجة و لا يرها ان اسياء لم تألفها مسامعي فيما اذكر و كان واحد منهم يقول ليس في تقوية الإيمان إلا كفر بحت و إنه سب فيه السي و اصحابه (يعود بالله) و قال اخر إنه كتب عن المتصوفين ما لم يحمله الهادب و البصاري ايضا و يجعلون أصابعهم في اداسهم و كتب في ناحية أسمع احاديثهم و كنت اريد الا اتدخل في احاديثهم و لكن لما عيل صبري و ذكرت ان الله عز و حل امرنا بأن نصدع بالحق و لا نكتبه مذهب إليهم و قلت لهم في عاسة من الدراسة و الاحترام هل راسم تقوية الايمان ؟ فقالوا في غايه من السداحة و بدور اي منالاة لا و نتمنى أن لا نراه اندا فقلت لهم في اسلوب ليس نعان من التواضع من الظلم الصريح ان بصروا على رأي بدون ان تروا الشيء الذي تحكمون عليه فلما سمعوا مني مثل هذا القول عصبوا و احقرروني بم قلب لهم هذا القول مره ثانية ان من الخير فيما احسب ان يروه اولا ثم ابدوا اي رأي حوله و بعد بحث طويل رصوا بقولي و بعقت إليهم تقوية الايمان فلما لقيتهم بعد اسبوع رأيتهم قد تغيرت اراهم السابقة

و في الحملة ليس من الانصاف في شيء ان تنقص من شان هذا الكتاب الذي احيا قلوب الاف من الناس و ارشدهم إلى الخير و الصلاح

أول اعتراض علمي حول "تقوية الإيمان" :

قد تحقق من البحث و الدراسة أن أول اعتراض علمي وجه إلى هذا الكتاب كان من قِبل الشيخ فضل حق الخير آبادي و كان الشيخ الخير آبادي نفسه عالما جيدا و مطلقيا و استقد الشيخ الخير آبادي بعبارة من تقوية الإيمان و شاء الله أن تحل هذه المسألة العظيمة لعلم الكلام في مدينة دلهي و كتب الشيخ الخير آبادي رسالة في أسلوب مطلق و استقد ببعض مباحث تقوية الإيمان و ليس فيها تكفير و لا سب و طعن بل انه عرض فيها انطباعاته فقط

و خلاصة اعتراضاته كما يقول الشاه الشهيد رحمه الله :

١ - إن هذه الدعوى باطلة بأن القدرة الإلهية تتعلق بمثل محمد صلى الله عليه وسلم

٢ - إن الإدعاء المذكور من سوء الأدب في شأن الرسول عليه الصلاة و السلام

و إنه لجدير بالمطالعة ما رده الشاه الشهيد على هذه الإعراضات و أيده بالبراهين العقلية و العقلية فكانه أنهى هذه القضية عند المقسطين و الآن أقدم خلاصة ردوده وفق اعتراضاته بالترتيب

١ - إن الله تبارك و تعالى قادر على أن يخلق مثل النبي صلى الله عليه وسلم و لكنه خارج عن التكوين و إن القدرة صفة و التكوين صفة أخرى يقول الله عز و جل وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ و هي موضع آخر وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا

و الدليل العقلي يقتضي أن وجود المثل ممتنع بالغير و كل ممتنع بالغير ممكن بالذات و كل ممكن بالذات داخل تحت القدرة الإلهية فان وجود المثل المذكور أيضا داخل تحت القدرة الإلهية

٢ - و ما قيل عن سوء الأدب فكما أنه ليس من سوء الأدب أن يقال لورير الملك عامل له و للاب اسناً للجد و الأستاذ تلميذا لاسماده و كذلك لا يستلزم سوء الأدب من إحداث وجود المثل تحت القدرة الإلهية لأن فيه إظهار لعبودية النبي صلى الله عليه وسلم و هو من أهم المقاصد الدينية و كما أن سلب كمال النبوة و لوامها من نزول الوحي و العصمة ليس من سوء الأدب هي شأن أولياء الله الكرام فكذلك سلب الألوهية و انقطاع

لوازمها من وجوب و قدم و احاطة علم و عموم قدرة و امتناع الشرك عن النبي صلى الله عليه وسلم ليس من سوء الأدب فى شأنه.

٢ - إنى أردت شمول القدرة الإلهية على جميع الأشياء المعدومة و بينت ذلك فى " تقوية الإيمان " فى أسلوب بليغ. و ذلك كقول رجل ان فلانا له يد طولى فى من البناء و هو يستطيع أن يبني كجامع المسجد فان هذه الجملة تدل على براعة البناء كما تدل على حسن جامع المسجد و أفضليته على سائر المساجد و الحاجة ماسة إلى رسالة مستقلة فى بيان تلك المباحث الثمينة التى تشتمل عليه هذه الرسالة و لكن أكتفى هنا بهذا القدر

و إن هذه القصص دفعت فى حياة الشاه الشهيد بين يدى العلماء و لكن العجب للذين معاودونها مراراً فى أسلوب منكر و يشيعون جهالتهم

هجوم المعاندين المكفرين حول تقوية الإيمان :

بعد ما توهى الشاه الشهيد أثار أهل الدعة صجة كبرى حول هذا الكتاب المفيد استفتوا من المدارس فتاوى فى ذم هذا الكتاب و تكفير معتقديه فلما وصلت هذه الفتاوى إلى كلكتا حدث فى قلوب عامة الناس شك و ريب من رؤية هذه الفتاوى فى الأخير انهم استفتوا العلماء ليزول هذا الشك و أفتى صاعده عطيمة من العلماء فى موافقة تقوية الإيمان احدى موجرة و ثابها مفصلة و وقعوا عليها و ختموا و تركت هذه الفتاوى تأثيراً عميقاً ، ارتفعت و تبخرت تلك الوسوس و الشبهات التى نشأت فى قلوب الناس و طبع رجب على الحسينى كلتا الفتاوى و عندى أيضاً نسخة خطية منها

و من علماء كلكتا الذين افتوا فى موافقة " تقوية الإيمان " هم فيما يلى

الشيخ غلام سبهان ، السيد محمد مراد، وارث على، عبد البارى قاضى شهر كلكتا، أكبر شاه كاسلى ، محمد سفيان هروى، رمضان على، مسد أحمد، خادم حسين، صاحب على خان و رياض الدين و غيرهم من العلماء و الصلحاء

و وقع على هذه الفتاوى الشيخ كرامت جوفورى أيضاً ثم كتب علماء دايون و اله آباد رسائل فى نقض تقوية الإيمان و كتب رجل معروف من المعاندين فى رد الوهابية النجدية و الإسماعيلية و الديوبندية

و الحمديّة حوالى مأتين من الكتب كما يقول بعض الموافقين له
(تاريخ وهاسية ص ٢٩)

و لكن ماذا حدث ؟ قد ذهبّت هذه الفتاوى و هذه الكتابات مذاهب
الرياح أمام الحق و هل يجدى أن يلقي على وجه القمر التراب ؟ كلا و قد
ثبت فى صفحات التاريخ كل ما قال أعداء الشهيد فى شأنه و كذلك ثبتت
مآثره الدينيّة و خدماته القيمة

و عند ما يستعرض المؤرخ أحواله يثنى على ما قام به من خدمات
و مآثر جليلة و يندد أولئك الذين صدوه عنها و آذوه و أريد أن أذكر هنا
اقتباس من كتاب الاستاذ أبى الحسن على الندوى - يقول الاستاذ

" لم تطلع الشمس يوما على وجه الأرض منذ ٢٤
ذو القعدة سنة ١٢٤٦هـ - إلا و صدرت فتوى غداة كل يوم
من الأيام فى تكفير الشاه الشهيد و تضليله رغم أن
شهادته محققة و مفعرة الشهداء ثابتة و لم يتركوا أى
نوع من السب و الشتم و قدموا فسى إثبات كفره
و صلاته الدلائل من الفقه و الفتاوى و قالوا إنه أشد
عداوة للإسلام من أبى جهل و أبى لهب و مارق من الدين
أكثر من الخوارج و المرتدين و أجدر بنار جهنم من
فرعون و هامان، مؤسس الكفر و الضلالة زعيم العصاة
و تلميذ مقلد للشيخ النجدي و كل ذلك قال أناس
لم يتجشموا أى مشقة فى سبيل الله و ما شيكت
أقدامهم بآبرة و شوكة و لم يريقوا أى قطرة من العرق
و أنى لهم أن يريقوا قطرة من الدم و قال ذلك رجال
ضحى لهم الشاه الشهيد بنفسه ليصون اعراض امهاتهم
و بناتهم و اخواتهم فهل هذا ذنب الأكبر ؟ هل يعرف
التاريخ مثالا أكبر منه لنكران الجميل ؟ و أين كانت
حمية هؤلاء الناس الدينيّة لما كانت اعراض المسلمين
و أرواحهم و أموالهم و عقائدهم و دينهم غير مصونة
فى ولاية البنجاب ؟ و هل لا يوجد اليوم أيضا أى كافر
الاحفيد الشاه ولى الله المحدث الدهلوى

(سيرة سيد أحمد شهيد الطمعة الثانية ص ٢٥٧-٥٨)

شهادته :

إنه طوى ثلاثة آلاف ميل من المسافة مع السيد الشهيد حتى وصل إلى منطقة بشاور وهناك بذل أقصى جهوده لبث رسالة الإسلام و اعلاء كلمة الله و تكبد مصائب عويصة و واجه المشاكل الخطيرة فى هذا السبيل و ساهم جميع الغزوات التى غزاها المجاهدون و كان أكثرهم نصيبا فيها و إنه أملى معظم الرسائل التى وجهت إلى الأمراء و حدثت احدى عشرة عزوة كما يقول مرزا حيرت و اشترك الشاه فى كل منها و فى الأخير اراق آخر قطرة من دمه فى ٢٤ ذى القعدة سنة ١٢٤٦هـ يوم الجمعة فى بالاكوت مع مرشده السيد أحمد الشهيد و استشهد فى هذا السبيل و دفن هناك

خبر شهادته فى دهلى :

قد ساد الهم والحزن من شهادة الشاه إسماعيل الشهيد فى أنحاء الهند و أرجاءه و لكن مما يثير العجب والدهشة أنه كان فى دهلى حاسدا قاسى القلب يدعى بدينابيك هانه فرح و سرّ لوفاته و قسمّ الحلاوى فى جامع المسجد (حيات طيبة بحواله مجموعة واقعات ص ١٠٩)

ولكن الشيخ فضل حق الخيرانادى قدم نموذجا لند شريف صالح القلب يقول غلام رسول مهر عنه

و كانت علاقة الشاه الشهيد مع الشيخ فضل الحق متوترة و لكن لما بلغه خبر وفاته و كان يدرس تلامذته اوقف الدرس و بدأ يبكي و ينتحب ساعات ثم قال لم يكن الشاه الشهيد عالما فحسب بل حكيم الامة الحمديّة و كان له المام بكل شيء .

(جماعت محاهدين بواسطة حيات بعد الممات ص ١٢٩)

أولاده :

ورد فى " سوانح احمديه " كان له ابن يدعى بمحمد عمر توفى سنة ١٢٦٨هـ عقيما و كان رجلا مجذوبا و روت قصص و حكايات عنه فى " تذكرة الرشيد " و " ارواح ثلاثة "

کلمات لعلامة أبی الکلام آزاد عن الشاہ الشہید :

رأيت في مجلة الفرقان الشهرية الصادرة من لكان قبل
عشرين سنة اقباسا من كتاب تذكرة للعلامة أبی الکلام اراد هرايت
من المناسب أن أجعله خاتمة لهذا البحث يذكر العلامة اراد - رحمه الله -
مأثر الشاه ولي الله المحيدية و هو يتحدث عن منصب الدعوة و العريمة
ثم يقول

و تقدموا خطوات، يتمثل امامكم مثالا واصحا لمصن
الدعوة و العزيمة و تجدون ان شخصية
الشاه ولي الله كانت جامعة شاملة لجميع الالوان
و الاصباغ و لكن لم تحاور مساعيه الحميلة عن
التجديد و التدوين و العلوم و المعارف و التعليم
و التربية و لم توت مساعيه اكلها إلا سد حفره
الشاه الشهد رحمه الله فانه طبق ما كان يقصد إليه
و وفقه الله أن يكون نموذجا مثاليا و عمليا لما كان
يرمى إليه جده الكريم و لو كان الشاه ولي الله حيا
حينذاك لرأساه تحت رايته فانه أحياء طرق الدعوة
و الإصلاح التي أصبحت مستورة عن الاعين و دفنت
في حجر كوتله و انقاض دهلي و سارت ذكره على
السنة الماس في أنحاء البلاد و أصبحت تلك الاحاديث
التي كان الناس يهاون من بيابها في غرف مقفلة
حديث النوادي و المجالس

تعريب محمد امين الدوي

الهوامش

- (١) يقول مرزا حيرت قد ذكر هنتر (HUNTER) كتابا احمر للشاه باسم
تذكرة الاحوة ثم يصيف قائلا قد بحثت عن هذا الكتاب كثيرا و لكن لم اعثر
عليه و لا ادري كيف عثر عليه هنتر و ابي اقول انه ابدى حيرة و دهشة
عفوا يمكن ان هنتر رأى تلك المسحة من تذكرة الاحوار التي يشتمل على
متون الشاه و عوايد محمد سلطان و طبعت هذه المسحة مع تذكرة الاحوار
في اغلب الاحيان و عيّر هنتر اسم هذا الكتاب و سبه إلى الشاه و ابي له ان

ثقافة الهند

يتجشم مشقة البحث والتحقيق

(٢) استشيد الشاه الشهيد رحمه الله سنة ١٢٤٦هـ . فكان هذه النسخة الفت هذه السنة

ملاحظة [و لكن وحدها بعد الكاتب الفاضل سحمة حطية أخرى لتقوية الايمان المكتوبة في ١٢٤٠هـ . هي مخزونة في تكية قلندرية بمحلة لاهر مور (انترامديش) فيتضح ان تقوية الايمان الفت فعل ١٢٤٠هـ

و طبعت في مطبع احمدى مكلكتا سنة ١٢٤٢هـ تحت اشراف سيد عبد الله من سيد بهادر علي و هذه المسخة المطبوعة موجودة في مكتبة دارالعلوم مديومند لقد صدر مقالاً للشيخ الفاضل المرحوم المفتي سيم احمد فريدي في مجلة الفرقان الصادرة من لكناو (رمضان - ذي الحجة ١٤٠٩هـ) و هو يشمل صورة عكسية لورقها الاول على صفحة ١٨٥ .

فلا شك فيه ان تقوية الايمان الفت قبل ١٢٤٠هـ و طبعت في حياة الشاه الشهيد رحمه الله — مشار احمد العاروقي [

الملاّ محمود الجونفوري و خدماته العلمية

بقلم : مولانا محمد عرفان النحوي

إن شخصية الملاّ محمود بن محمد الفاروقى الجونفورى بمثابة معلم الطريق فى التاريخ العلمى لمسلمى الهند. لقد كان من جهاذة علماء عصر الملكين المغولين جهانغير و شاهجهان ، و شخصية خالدة الذكر. و كان له كمب عالى فى العلوم الحكمة و المعارف الأدبية ، كان من أهالى قرية " وليد فور " فى أعظم جره التى كانت تقع آنذاك فى مديرية جونفور جغرافيا. و كان من بين ولده سر شاه محمد سليمان الذى صار أول قاضى القضاة فى الحكمة العليا فى اله آباد ، ثم قاضى الحكمة التحالفية و جعل فى نفس الوقت نائب الرئيس الفخرى لجامعة عليجره الإسلامية. و اعترف بمقدرته و خدمته فى علم الحساب أولئك من علماء العلوم الطبيعية الذين كانوا يتمتعون حينذاك بصيت دولي ، و انتقد أيضا على نظرية الإضافية للعالم الشهير أنستائن و اعترف بانتقاده المجتمع الدولي العلمى.

ولد الملا محمود الجونفورى - رحمة الله عليه - سنة ١٩٢ هـ فى عصر الملك المغول أكبر، و أخذ يتعلم على الملا شمس الدين فى بلدته ثم أكمل تعليمه على استاذ الملك الملا محمد أفضل الجونفورى ، الذى كانت الأوساط العلمية أضفت عليه لقب " استاذ الملك " ، و هو من أولئك الأساتذة السعداء الذين تطول قائمة تلامذتهم الذين احتلوا مكانة سامية فى مجال العلم، و كثيرهم الذين تتلمذوا عليه و تحفظ كتب التراجم و الطبقات ذكرهم بين دفتيها، لكن إثنين من تلامذته أصبحوا شمساً و قمراً فى سماء العلم حينذاك. أولهما الملا محمود الجونفورى مؤلف كتاب " الشمس البازغة " و " الفرائد " ، و الثانى ديوان عبد الرشيد الجونفورى الذى صنف كتابا شهيرا " الرشيدية " فى علم المناظرة ،

و لم يزل هذا الكتاب يدرس حوالى نصف قرن بانتظام فى مقررات العلوم العربية الدينية الدراسية فى الهند

لما ساءت العلاقات بين الملك جهانغير الأب و ابنه شاهجهان ، و كان الثانى - الذى كان يعرف باسم أمير الحرم - مقيما فى ضواحي الدكن ، و كان ابنه الثانى " شجاع " رهينا عند الملك و كان عن طريق مباشر فى كنف الملكة نورجهان و كفالتة ، جعل الملا محمود الجونפורى مؤدب الشاه شجاع و نلمس شهرة نبوغه المتزايدة فى عصر الملك شاهجهان فى المجالات العلمية و لما جعل الملك شاهجهان شجاع نائبه على بنغالة ، كلف الملا محمود الجونפורى مرة ثانية للحضور فى بلاطه و عاد يتلمذ عليه ، و ما نلمس فى شخصيته من نبوغ إلى الشيعة إنما هو فى الأغلب من جراء كفالة الملكة نورجهان له و من عقليته فيما أنه تتلمذ على الملا محمود الجونפורى ثم نرى الملا محمود الجونפורى فى بلاط الملك شاهجهان و كانت نيران معركة بلخ متأججة وقتذاك و تعد من أهم وقائع عصره ، و ظهرت فيها كفاءات الأمير أورنغ زيب العربية ظهورا تاما حضر الملا محمود الجونפורى فى بلاط الملك و هو ينوى أن يبني مرصدا بالمساعدات الملكية و كان قد اعد خطة قبل لما قدم مشروعه إلى الملك بعد الإجراءات اللازمة و طلب منه أن يساعد أشار عليه رئيس وزراه علامى سعد الله أن معركة بلخ تكلف مصاريف مهولة و لا تتحمل مالية البلاط و نفقات أخرى ، فلم يصادف الملك على مشروعه ، و اتفق أن 'ميان مير' كان على زيارة لأكبر آباد أغرة ، و لا يخفى ما كان لابن شاهجهان الكبير " دارا شكوه " من عقيدة به و كان الملك أيضا معتقدا له و كان رجلا درويشا رأى مساعى الملا محمود الجونפורى تفشل فنصح و طعن عليه فى حضوره بلاط السلاطين و الملوك فغادر الملا محمود البلاط و قدم إلى جونفور و جعل يدرس طلبية العلم و يفيدهم فلم يفكر فى مشروع آخر ما بقى حيا كان ديوان الملا عبد الرشيد زميله فى الدروس ، و الأمر الذى يثير الإعجاب انهما تعلمتا و علما معا تقريبا و قد قرأ أولا على الملا شمس الدين الجونفورى و هو خال ديوان عبد الرشيد الحقيقى و أكملتا تعليمهما معا على استاذ الملك الملا محمد أفضل كان الملا محمد أفضل قد جمع بين العلوم الحكيمية و المعارف الأدبية درس العلوم الحكيمية على الحكيم علي الكيلانى ، و كان أيضا يحتل مكانة عالية فى الإحسان و السلوك ، و تتصل سلسلة نسبته إلى الشيخ عثمان الهرولى ، و لا يخفى عن التاريخ ما كان له من مكان فى إصلاح القلوب و تزكية النفوس ، و قد عمر الملا أفضل طويلا حتى

قال المؤرخون لما مات الملا محمود الجونفوري عام ١٠٦٤هـ كان على قيد الحياة و حزن حزنا شديدا على وفاة تلميذه إلى حد لم يعد يبتسم إلى أربعين يوما و انتقل بعد إلى جوار الله ، و عاش ديوان الملا عبد الرشيد بعدهما عشرين سنة و توفي عام ١٠٨٢هـ و كانت جونفور - إلى عام ١٠٦٢هـ - تحمل أهمية زائدة في التاريخ العلمى و الفكرى للمسلمين بتواجد هؤلاء الثلاث من الاستاذ النابغ الملا أفضل و تلميذه الجدير أن يفخر عليهم فيها حتى قال الملك شاهجهان نظرا لوجود هؤلاء الثلاث قولته الشهيرة التى حفظها التاريخ على مدار الزمن

لقد عرف الملا محمود الجونفوري كتابغ فى العلوم الحكمية عامة ، لكن براعته و تفوقه فى العلوم الحكمية و المعارف الأدبية كانت سواء، إن ألف فى جانب كتابه القيم الشمس البازغة " فى الفلسفة و الحكمة الذى ينذر أن يوجد له عوض فى تاريخ الهند العلمى لا قبله و لا بعده و صنف فى جانب آخر كتابه " الفرائد فى علم البيان و المعانى، الذى هو كبير شاهد على نبوغه فى العلوم الأدبية قال المولانا الحكيم السيد عبد الحى الحسنى رحمة الله عليه فى المجلد الخامس من كتابه " نزهة الخواطر " فى ترجمته " لم يكن فى زمانه مثله فى العلوم الحكمية و المعارف الأدبية " و كتب السيد مير غلام على البلجرامى فى سمحة المرجان "

" لا ريب أنه لم يظهر بالهند مثل فاروقيين أحدهما فى الحقائق و هو المولانا الشيخ أحمد السرهندى و الثانى فى العلوم الحكمية و الأدبية و هو الملا محمود الجونفوري و استمدرك مؤلف " نزهة الخواطر " على قوله فقال " و ثالثهم الشاه ولى الله الدهلوى الذى يصعب أن يوجد له ند فى فلسفة الالهييات " .

لقد شهد التاريخ على براعة الملا محمود الجونفوري و خدمته فى العلوم الأدبية فقد صنف القاصى عضد الدين الايجى كتابا فى المعانى و البيان الذى عرف باسم " الفوائد الضيائية " فكتب الملا محمود الجونفوري له شرحا باسم " الفرائد المحمودية " و انطاعات المؤرخين عن الكتاب شتى عن جودته و مستواه الأعلى يأتى اسم الملا محمود الجونفوري فى اعداد اولئك الأدباء فى اللغة العربية الذين أنجبتهم أرض الهند من أمثال الشيخ سعد الله بن مسعود بن سليمان اللاهورى. و الأمير خسرو الدهلوى و القاصى عبد المقتدر الكندى و حفيده الشيخ أبو الفتح و الشيخ أحمد التهانيسرى و الشيخ أبوالفيض

بن الشيخ مبارك الخاغوري الشهير بلقب الفيضى و الذى صنف تفسيراً غير منقوط المعروف باسم " سواطع الالهام و موارد الكلم " و خير شاهد على تفوقه فى اللغة العربية يقول مؤلف " الثقافة الإسلامية فى الهند " و هو يذكر نوابغ اللغة العربية فيها " و منهم العلامة محمود بن محمد الجونفورى ، له شرح على الفوائد الضيائية للقاضى عضد الدين الإيجى يدل على براعته فى العلوم العربية و المعارف الأدبية .

و يطول لو ذهبنا نعد الآخرين الذين نبغوا فى اللغة العربية بالهند . و ينأى بنا ذكرهم عن شخصية الملا محمود الجونفورى ، لكن لا بد من الإشارة إلى عامل تاريخى فى السياق . و نظرا إلى ذلك لا مندوحة لنا إلا أن نعترف بمؤهلات الأدباء الهنود غير عادية .

إن إزدهار علم من العلوم فى صقع ما و نقلته من مكان إلى آخر رهين بالأوضاع السياسية لذلك العصر

اقامت الأسرة الغورية دولتهم فى الهند فى نهاية القرن السادس الهجرى و القرن الثانى عشر الميلادى ، و احكموا سلطتهم فى شمال الهند ، و كانت أكثر سنه و اعمق أثرا من الأسرة الغزنوية ، و كانت الأوضاع تشى أن هذه الغلبة الإسلامية على شمال الهند من فكرة غارئة و خلفهم المماليك ، و لم يكد يمضى عشرون سنة على قيام دولتهم حتى أغار جنكيز على بلاد خراسان و ماوراء النهر و كانتا مراكز العلوم الإسلامية و الحكمة و توفران الغذاء الفكرى و العلمى للعالم الإسلامى بأسره و لقى كثير من العلماء حتفهم بسيف جيوشه الجرارة ، فهاجر عدد منهم إلى الهند و لم يكن من بينهم أديب سوى العلماء الدينيين أو أساتذة العلوم الحكمة ، أدى ذلك إلى ازدهار الفلسفة و الحكمة فى الهند و صارت جزء لا يتجرى من المقررات الدراسية فى المدارس الهندية و دخل الفقه و أصوله و علم الكلام على الهند عن طريق آسيا الوسطى . ثم جاءت الفلسفة إليها عن إيران فلا نرى فيها نفاق سوق الأدب مثلما نرى للفقه و أصوله و الفلسفة و الحكمة و وجود هؤلاء الأدباء فى بيئة لاتلائم كسب العلوم الأدبية و تخلو من أساتذة يشد إليهم الرحال لكسبها و يعلم بين على توقد أذهانهم و قوة تلقيهم حتى حازوا الكمال فى ذهنه غير ملائم فى العلوم الأدبية كانت الهند تزخر بالعلوم الحكمة فلا غرو أن يوجد فيها حكماء و نوابغ الفلسفة بل هو بما تقتضيه طبيعة العصر . لكن لا ريب أن حيازة الكمال و الحذق إذا كانت الأوضاع غير ملائمة لشئ غير عادى عمل عظيم يقول مؤلف " الثقافة الإسلامية فى الهند " عن الملا محمود الجونفورى بمناسبة ذكره علماء الحكمة " و نهض من بينهم

بعض العلماء و كانوا أساطين الحكمة لا يماثلهم إلا الفارابى و ابن سينا كالعلامة محمود بن محمد الجونفوري

لقد تحدثت فيما مضى عن تفوقه فى المعارف الأدبية و قيامه بتأليف " الفرائد المحمودية " فى علم البلاغة و ها هى كشف عن براعته فى العلوم الحكيمة فلم أكن مبالغا حين قلت قبل أنه كان من كبار أساتذة العلوم الحكيمة و المعارف الأدبية و حتى أن يفخر عصر الملك شاهجهان على الملا عبيد الحكيم السيكوتسى فى غرب الهند و على الملا محمود الجونفوري فى شرقها .

إذا تكرم الله تعالى على عبد من عباده بنعمة أو ميزة ، فتلك بتوفيق منه أولا ، و لكن جرت سنة الله فى عباده أن لا يمن على أحد بتوفيق إلا إذا أهل نفسه لذلك إن جميع عظماء التاريخ فى مختلف مجالات العلم و الفن الذين أنجبتهم بنت حواء إن قراءة فى عصرهم و أحوال جهودهم تدلنا على أن عظمتهم رهينة لعصرهم و القراءة على أساتذة بارعين و الجد فى أيام الطلب و الهدوء و طمأنينة البال .

ولد الملا محمود الجونفوري فى أيام الملك أكبر و تعلم فى عصر الملك جهانكير و وصل فى نهاية حكمته و قبل انتهاء عصر شاهجهان سنة ١٠٦٢هـ قمة تفوقه العلمى و نبوغه، إن المؤرخين يجعلون هذا العصر العصر الثالث فى تاريخ جونفور العلمى و العصر الذهبى أيضا. يبتدى تاريخها العلمى بإشراف ابراهيم شاه شرقى العلمى و قدوم ملك العلماء القاسى شهاب الدين الدولت آبادى إليها. و قد دعاه الملك إليها بعد إلحاح و طلب زانديسن ، و كان قد درس على الشيخ عبيد المقتدر الكندى و مولانا خواجكى و الشيخ معين الدين العمرانى فى دهلى و هؤلاء الثلاثة هم الذين كانوا يتصدرون المجالس فى دهلى. و يتوافق هذا العصر إغارة الملك تيمور عليها حين أخذ علماءها يهاجرون منها إلى بلدان أخرى يقول المتنبى

بذا قضت الأيام ما بين أهلها مصائب قوم عند قوم فوائد

كما أن العلماء و أصحاب الفضل غادروا فى عدد جم بلاد خراسان و ماوراء النهر إلى الهند حين شن جنكيز حملته عليها. و حل فى دهلى فصل الربيع العلمى كذلك لما أغار تيمور على دهلى ، لم يكن مضى زمن طويل على قيام الدولة الشرقية فى جونفور ، و كان قد تربع على عرش الحكومة عام ٨٥٤هـ ابراهيم شاه شرقى انجح شخصية فى الأسرة الشرقية

و أكثر تقديرًا للعلم و أصحابه و أحسن انصراما لأمور الدولة و دام في الحكم إلى أربعين سنة توفى عام سنة ٨٤٤هـ و لحقه ملك العلماء القاضي شهاب الدين الدولة ابادى عام ٨٤٩هـ كان أحله علمه و مهاسه و تقدير ابراهيم شاه شرقى فى مكانة مرموقة فى تاريخ الهند العلمى و قد صنف كتاب بحر مواج فى التفسير و الاستاء فى النحو و كان هذا الآخر يدرس فى المقررات الدراسية لذلك الوقت لكن لما تواجد شرح الملا جامى للكافية إلى الهند كثر رواحه لأسباب خاصة و غاب اسم كتابه الإنشاء من المقررات و له عدد كبير من التلامذة و إن الحديقة العلمية الذى كان سقاها مارالت تعطر إلى القرن النابى عشر

دامت الحكومة الشرقية إلى عام ٨٨١هـ و هو العصر الأول فى تاريخها العلمى و انتقلت بعد إلى ايدى اللودهيى من حراء سو، تدبير القاسمين عليها و كانت شخصية الملا إله داد الحوفورى شخصية حنارة فى عصر اللودهيى و قرا على استاذاها النافع الشهير الملا عبد الله تلىسى و توفى فى آخر النصف الأول من القرن العاشر ، و ورث المعول اللودهيى ، و اردهر العلم فى رمنهم اردهارا بالعا و قد حوّل اسناد الملك الملا افضل و تلميذاه البارعاى الملا محمود الحوفورى و الملا عبد الرشيد الحوفورى حوفور إلى قطعة من نور

و لما ولى برهان الملك السيد امين سعادت خان الميسابورى أوده كحاكم، و كانت حوفور فى دائرة حكومته و قطع ما بررتها ذات مرة فلم يقدم العلماء لمنازلته مساه ذلك و اصدر اوامر بمصادرة جميع الاقطاعات و الامضاءات التى كانت الدولة المولىة محتتم و ادى ذلك إلى أن العلماء الذين كانوا مكس على بعلم الدين و بشر العلم فارعى القلب و مرتاحى المال اصبحوا دور سيد و سدت و حوهم طرق اوراقهم و حربت المدارس و دواىر العلم ، و سرد المير غلام على اراد النلحرامى فى كتابه مائر الكرام و المورج السحاسى السيد لاسى كتابه الانحلىرى تفصيله بوصوح

إن عصر الملا محمود الحوفورى عصر اردهار العلم و قد جرت سنة الله تعالى فى منله ان تظهر شخصيات حناره فى مختلف محالات العلم و يمانتل ذلك عصور الاسمة العقهاء و المحدثين رضى الله عنهم أجمعين
لقد اتفقت كلمة المورحين بذكره ايهم على تعوق الملا محمود الحوفورى فى العلوم الأدبية ، و كذلك نبوغه فى العلوم الحكمية شى، مجمع عليه قد درج السيد ابو الحسن على البدوى فى الجزء الثانى من كتابه المختارات من ادب العرب الذى جمع فيه اداب جميع العصور

بانتظام ، نموذجا في صفتين أو ثلاث من نثر الملا محمود الجونفوري
معنونا بتأثير البيئة والصناعة في الأدب من كتابه " الفرائد " وها هي
آخر سطور هذا النموذج :

" و أما المولدون فلما نشؤوا في الحضارة و نادى أولى الإمارة
و ذاقوا حلاوة العيشة و غطفها و شاهدوا زهرة الدنيا و زخرفها و شجوا
عباراتهم بالجواهر و الدرر و ضخموا استعاراتهم بالمسك و العنبر
و تفرجت في حدائق أشعارهم الأنوار و الأزهار و تجشجت في رياض
حوارهم العيون و الأنهار و حسنت أبيات قصائدهم بالديباج و الوشى
و زينت خرائد مقاصدهم بالحريير و الحلوى و لذلك راجت لدى المتطرفين من
الولاة و الأمراء فنشروها بكل ثمن غال و أما الناقد البصير الماهر
النحير فلا يغتر بزبرجهم و لا يخدع ببهرجهم و لقد انطق الله تعالى
المتنبى بالحق حيث قال .

حسن الحضارة مجلوب بتطرية و في البداوة حسن غير مجلوب

و هذا نموذج آخر من نثره من كتابه " الشمس البازغة " يقول فيه .

" أحمد الله حمد الشاكرين و أصلى على محمد و آله الطاهرين
أما بعد "

فإنى كنت قد انتصبت لتعليم ما علمنى الله و ألهمنى من الصدق
المبين و الحق اليقين من أسرار الحكمة الحقبة الحقيقية اليقينية الموزونة
بقسطاس البرهان الواجب الاتباع المنخولة عن أخاليط الجدل و ما لايفيد
إلا الإقناع المصطفة من الجدل المنقاة عن الخل الذى لاتشوبها سقسطة
و لا يمازجها مغلطة و شرعت في كتاب أنيق و شرحه على نظم رشيق
مسميا للمتن بالحكمة البالغة و الشرح بالشمس البازغة لكنى كنت أدب
في التأليف ديبيا و إن للدهر في تقريب حماسى إرقالا و تقريبا . فبينما
إذ سودت كثيرا من مباحث ما قبل الطبيعة و بقى أكثر و أمليت من
مطالب ما بعد الطبيعة الأقل الاندر هجم المرض الوبيل و ضرب على طبل
الرحيل و كان ما سودته ما قبل الطبيعة، على قريب من النظم الذى كنت
قررتة و كان ما تيسر لى من تأليف ما بعد الطبيعة مباحث مسرودة على
نظم قريب مما بوبت عليه الكتاب و قدرته عليه نظم الأبواب إلا أن جملة
منها كانت متعانقة متمسقة النظام و هى المباحث المتعلقة بمبادئ الأجسام
جعلتها رسالة مفردة موسومة بالتوجه الميادة في حقيقة الصورة ، المادة .

إن هذين النموذجين النثريين يدلان على تفوقه و مقدرته الغير هادية فى اللغة العربية و آدابها. و أورد هنا ما كتبه الشيخ الندوى فى ترجمة فى كلمات جامعة مقتضية و قد تمثلت بها شخصيته بأوصافها و ميّزاتها و خصائصها، و لا يوجد فى أى كتاب آخر. يقول الشيخ الندوى فى حاشية الجزء الثانى من كتاب المختارات :

" الشيخ الإمام محمود بن محمد العمري الجونفوري أحد نوابغ الهند. و لم يكن فى زمانه مثله فى العلوم الحكمة و المعارف الأدبية ، ولد بجونفور سنة ثلاث و تسعين و تسع مئة ، و نشأ فى مهد جده شاه محمد و قرأ عليه الكتب الدراسية ثم لازم الشيخ الاستاذ محمد أفضل بن حمزه العثمانى الجونفوري. و أخذ عنه و أقبل على المنطق و الحكمة إقبالا كليا حتى برز فيها و برع أقرانه و له سبع عشرة سنة. و كان غاية فى الذكاء و الفطنة و سيلان الذهن و قوة العفظ و الإدراك. كان يحضر المجالس و المعافل فى صفه فيتكلم و يناظر و يفهم الكبار و يأتى بما يتحير منه أعيان البلدة فى العلم . قال السيد غلام على البلجرامسى فى " سبعة المرجان " لا ريب أنه لم يظهر بالهند مثل فاروقين : أحدهما فى الحقائق و هو الشيخ أحمد السرهندي رحمه الله و الثانى فى العلوم الحكمة و الأدبية و هو الملام محمود الجونفوري " و له مصنفات عديدة أشهرها " الشمس البازغة " و " الفرائد شـرح الفوائد " و هذا الفصل مأخوذ منه، و توفى تسع خلون من ربيع الأول سنة اثنتين و ستين و الف بمدينة جونفور .

تعريب: ولى اختر

الهندوكية : هل هن ديانة شرك أم توحيد ؟

بقلم : نهاد خياطة - حلب
(المملكة العربية السورية)

يصعب على دارس الديانة الهندوكية أن يعتمرها ديانة توحيد أو ديانة تجريد، خصوصاً إذا نظر إليها من زاوية الأديان السماوية فالباحث الفرنسي ، جان فارير ، في الموسوعة الديبية ، يقطع بأنها شرك لاشتمالها على ثلاثة و ثلاثين مليون إله بينما يقرر كشيئا موهان سن و هو أحد تلامذة رابندراناث طاغور، أنها ديانة توحيد على رغم المظاهر الكثيرة التي يتحدها إله الواحد يذهب شعراء الهند و فلاسفتها إلى أن الدين بعامة نشأ عن الدهشة المروجة بالرهبة ، وعن إرادة الحياة في التعبير عن نفسها يقول طاغور في حديثه عن سفر سمبهيتا إنه إبانة شعرية عبرت بها الجماعة عن دهشتها و رهبتها من الوجود و قد كان لهذه الجماعة مخيلة فطرية قوية إستيقظت عند بروع فجر الحضارة على الإحساس بما تنطوى عليه الحياة من أسرار لا نفاذ لها و يعقب على هذا القول ك . م سن بقوله إن هذا يفضى بنا إلى التأمل ، و هو بدوره يؤدي إلى صوغ نظريات عن الوجود و الحياة كالتى نجدها فى الأوبانيشاد (حوالى المائة الثامنة قبل الميلاد) و فى الفلسفة الهندوكية اللاحقة

أسفار و ألهة :

أهم الأسفار المقدسة عند الهندوس الأوبانيشاد و البهاكفات جيتا تدور الأولى على عقيدة براهمن و اثمن و يراد براهمن الإله السارى فى كل الوجود ، و بـ اثمن (النفس) و تعلم الأوبانيشاد أن

براهمن و أتمن واحد و أول ما يقال لطالب العلم الدينى عند الهندوس إنما أنت ذاك هذه الفكرة ، التى تشكل لباب الفكر الدينى فى الهندوكية ، ما لبثت حتى تطورت على يد شمكرا فجعل منها عقيدة أدفايتا (نفى الثنائية) ، و هى عقيدة أحادية ترفض أن يكون للعالم وجود منفصل عن الله

لكى الألوهة تتشخص عندهم إلى ثلاثة أقانيم ، بما يشبه الأقانيم الثلاثة فى المسيحية ، و إن كانت لا تطابقها من كل وجه . هى براهما و فيشنو و شيما فالأول الخالق ، و الثانى الحافظ أو القيوم ، و الثالث القوة المدمرة ، الضرورية للحلق الحديد لهذه المظاهر الثلاثة تعبر عن حقيقة واحدة . هى الكائن الأعلى

أما المهاكمات جيما و قد دوست بعد بصعة قرون من الأوبانيشاد ، و كان ذلك حوالى منتصف الألفية الأولى قبل الميلاد ، ففيها حدد توكيدا على عدم قابلية الروح للفساد . و دعوة إلى العمل الحالى المسره عن العرص ، و حتا لكل كاس يشترى على القيام بواجباته

يعولك م سر هى الحقبة الواقعة ما بين ٨٠٠ و ٥٠٠ قبل الميلاد ، أرسيت قواعد الهندوكية الحديثة ، و تراجعت عقيدة الألوهة المتعددة أمام عقيدة الإله الواحد ، و ظهر سلم للقيم الأخلاقية ، و أقيمت قواعد للسلوك المشترى بصورة واضحة و صريحة ، و تعينت إلى حد كبير الاتجاهات المستقبلية التى سلكتها الهندوكية فى العصور اللاحقة و فى هذه الأثناء ، أيضا ، ظهرت الحاييسية-Jainsm و المودية

نماذج طرق للوصول إلى الله :

لا تنصر الهندوكية على طريق واحد للوصول إلى الله ، بل تترك الحرية أمام تنوع المرحمة و الاستعدادات لكى يلقي كل مراح و إستعداد الطريق الذى يناسبه لذلك حدد فيها ثلاثة طرق هى حسابا (المعرفة) كرما (العمل) ، بهاكسى (المحبة)^(١) كذلك يجد فيها عقيدة الأوطارا (الإله المتجسد فى الأسرار) و قد امتدت هذه العقيدة بطريقة بهاكسى (المحبة) بدفع قوى ، لانه أيسر على العامة أن تحب إلهاً مشحواً من أن تحب إلهاً مجرداً سارياً فى جميع الموحودات ، كما هو حال الإله براهمن فى الأوبانيشاد^(٢) و لذلك أولت طريقة بهاكسى إهتماماً كبيراً لتجسد الألوهة فى شخص كرشيا أو راما ، رغم أنها كانت تقوم أحيانا على محبة إله غير متجسد لكنها ، حتى فى هذه الحالة ،

الهندوكية هل هي ديانة شرك أم توحيد ؟

ظلت تنسب هيئته و صورة إلى ما لا هيئته له و صورة . و تعبدته ممثلاً في
فنشئو أو شيفا أو كالي و كانت دروة إردهار طريق بهاكتي
في العصور الوسطى بتأثير صوفية الاسلام

الأعصر الأربعة :

لا تعتبر الهندوكية بطام الأشياء ثابته أو سكوبيا . بل هي
صيروره دائمة أو هي طور و تغير دائمين هذا الاعتقاد هو ما يعبر عنه
بـ نظرية الأدوار الكونية . وهو ما عرف في ثقافتنا الاسلامية
بـ الأدوار و الأكوار و بموجب هذه النظرية . يحل الكون على فترات
منتظمة . يسمو و ينتشر . ثم ينكفي على نفسه لكي يعود . هيولد من جديد .
و هكذا إلى ما لا نهاية و كل إبتشار كوني يتم على مراحل اربع تتطابق
مع الأعصر الاعريقية الأربعة . و هي العصر الذهبي (و هو حيرها
و اطولها) . و العصر العضي . و العصر البروري . و العصر الحديدي
(هو هذا العصر الذي نحن فيه و هو شرها و أقصرها) . لكن يبقى
الحوهر الكوني دائماً هو نفسه . إذ منهما اختلف التجليات و تعددت
المظاهر . يبقى البنية الأساسية ثابتة لا تتغير و لذلك ليس ثمة
عود أبدى بالمعنى الدقيق للكلمة . بل تنويعات لا حصر لها على موضوع
واحد هذا العالم الذي نراه و نحسه . وكذا العوالم الأخرى التي
لا تطالعها الحواس و لا تحيط بها المدركات . محكومة بمبدأ الكثرة
و التنوع . لكن هذا لا يعنى انها قائمة على الفوضى . بل على النظام
و التوازن (الدارما) فدوائر الوجود منظمة تنظيمها هرميا . بعضها
أعلى أو أدنى من بعض . فعالم الإنسان . مثلاً . أدنى من عالم الآلهة . و هو
أعلى من عالم الحيوان لكن رغم هذا التفاوت هي الدرجة أو المرتبة بين
العوالم الصغرى و العوالم الكبرى . بطل بعضها ماثلاً لبعض ما هو في
الأسفل ماثل لما هو في الأعلى زد على ذلك إن كل دائرة من دوائر هذا
الوجود مشكلة . هي الأخرى . طبقاً للتنظيم الهرمي للآلهة التي يبلغ
تعدادها ثلاثة و ثلاثين مليون إله ليست حشداً مبعثراً او جحافل متفرقة .
بل مجتمع حقيقى حيث لكل مكانته التي لا يمارعه فيها غيره و يودى
الوظيفة التي تدب إليها و كذلك الناس . هم في نظر الهندوس غير
متساوين اداً . بل يقفون فوق مستويات متفاوتة على متقضى سلم
هرمي وفقاً للدور الذي يقوم به كل منهم في المجتمع و هذا ما يعرف
بـ نظام الطبقات

ثقافة الهند

• الطبقات الأربع :

ينقسم المجتمع الهندوكى إلى أربع طبقات هي طبقة البراهمة، و هم الكهنة و المعلمون الدينيون و طبقة الكشاتريا ، و هم الملوك و المحاربون و الارستقراط و الفايشيا و هم التجار و الباعة و أصحاب الحرف و أخيراً الشودرا ، و هم الفلاحون و الخدم - و ما اشتهر إن هذا النظام الارضى يسمد مشروعيته من نظام سماوى يرفع الآلهة بعضها فوق بعض ، تطبيقاً لقاعدة ما هو فى الاسفل مماثل لما هو فى الأعلى فماذا نجد فى الأعلى ؟ هناك نجد المبدأ الأول ، براهمن ، تصدر عنه كل الأشياء ، و كان اول شخص له متمثلاً فى الآلهة براهما : الإله الخالق، ثم يدرج تحته سائر الآلهة الكرى مثل هشنو و شيفا - اللذين يشكلان مع براهما الثالوث الهندوكى، كما مر معنا ثم يأتى بعد هؤلاء سلسلة من الآلهة ما يزالون يتكاثرون عددا كلما استعدنا عن الأصل ، براهمن و بما أن العالم الأصغر البشرى مماثل للعالم الأكبر الإلهى، فإنها تجد نفس السمة فى نظام الطبقات هي القمة نجد البراهمة الذين يمثلون - كما يدل عليهم إسمهم - الآلهة براهمن على هذه الأرض ثم يليهم طبقة النبلاء الذين يتولون إدارة شؤون المجتمع و حمايته من أعدائه ، ثم تاتى الطبقة الثالثة التى تنتج الثروات الإقتصادية ، و أخيراً طبقة العدم التى تحل قاعدة الهرم الضرورية التى يقوم عليها بناء المجتمع هذا من الناحية النظرية، أما من الناحية العملية ، فالطبقات تبلى عدتها المئات ، لأن الفايشيا و الشودرا ما يلبثون حتى يتفزعون طبقات مرمية إما بحسب المهمة - و إما بحسب الموقع الجغرافى

المنبوذون :

ثم يأتى الذين لا يستسبون إلى طبقة معينة ، هؤلاء هم المنبوذون ، أو الباريا (خارج الطبقة) ، الذين يدعو وضعهم الدينى إلى الحرمان و الأسى - لأنهم محسوبون من الهندوس - لكن الطبقات العليا تحرم عليهم ممارسة شعائر العبادة و لقد حاول المهاتما غاندى أن يعفج امامهم أنواع المعابد ، لكنه لم يفلح أمام مقاومة رجال الدين يقول جنان فاريز ، فى الموسوعة الدينية ، إن وضع المنبوذين ، و التقسيم الطبقي عموماً ، لا علاقة له بالوضع الاقتصادى ، فالهرمية

الهندوكية هل هي ديانة شرك أم توحيد ؟

الميتافيزيقية هي التي تحكم نظام الطبقات في الهند ، لاننا نجد بين المنبوذين الكثيرين من ملاك المصانع و كبار التجار ، و نجد أكثر منهم من البراهمة الذين يعيشون عيشة البؤس و الضنك و لعننا ندرك مبلغ ما في هذا النظام من شدة و صرامة عند ما نعلم أن الإنسان الذي يولد في طبقة معينة لا يستطيع تغييرها ابداً ، فالزواج يتم إجباريا في نطاق نفس الطبقة ، و لا يسمح إلا بزواج فترى من طبقة أعلى بقلعة من طبقة أدنى ، و هذا من قبيل التسامح ، أما العكس فممنوع منعاً باتاً

مراحل الحياة الأربع :

في الهندوكية ننقسم حياة الإنسان إلى أربع مراحل أولها البراهما كاريا و تعنى التربية و التعليم و العمل الجاد ، و الثانية الكارهستيا ، و هي مرحلة تكوين الأسرة و إعالتها ، و الثالثة الفانا براستيا ، و هي مرحلة الرياضة الروحية من أجل فك الأغلال ، و أخيرا السنياسا و تعنى حياة النسك و الرهينة . في الهندوكية ينظر إلى الجنانا (المعرفة) ، و إلى اليسوغا (تمارين فيزيائية و عقلية) بإعتبار و تقدير عظيمين ، و لذلك كان حتماً على الشباب إعتبار التربية و التعليم أول الواجبات الملقاة على عاتقهم . أما الكارهستيا ، (مرحلة تكوين الأسرة و إعالتها) فليست أقل شأننا من المراحل التي تليها ، حتى لو كانت حياة الزهد و التقشف تحتل تلك المكانة الرفيعة في القيم الهندوكية . فالكارهستيا تعتبر ، بمعنى ما ، الدعامة الأساسية في المراحل الأربع ، لأنها تمنح البناء الإجتماعي غايته و وحدته ، و تقوم عليها سائر المراحل الأخرى ، إذ يفترض في الهندوكي ، في هذه المرحلة ، أن يحيا حياة زوجية تامة ، لأن المثل العليا الخاصة بكل مرحلة يجب أن تتحقق بحذاقها و غنى عن البيان إتصال واجب العمل بالعبادة الزوجية ، ذلك أن العمل خير من البطالة ، كما تقول البهاكفات جيتا

الموكشا أو الموكتنى :

غير أنه ليس يكفي الهندوكي أن يحقق نجاحا في العالم المادى ، على ما لهذا النجاح من قيمة و أهمية ، بل لابد له من تحقيق مثله الأعلى

ثقافة الهند

المعروف بإسم موكشا أو موكتى ، ويراد به التخلص من ربة الجسد ،
و بالتالى من ' الإنبعث ' ، أو العودة إلى الحياة الدنيا بولادة جديدة
والموكشا أو الموكتى هى من الهندوكية ما هى النرفانا من البودية،
فهى تمثل حالة من بلوغ العاية أو النهاية ، أو حالة من إمتلاء الكيوننة،
لايعقبها تقمص .

يقول بهارترى هارى ماذا ينفعك لو امتلكت ينوع كل
الشهوات ؟ ماذا ينفعك لو وضعت قدمك فوق عنق عدوك ؟ ماذا ينفعك
لو تجمع الأصدقاء حولك بسبب ثروتك الطائلة ؟ بل ماذا ينفعك لو أفلحت
فى حفظ أجسادك الفاسية على مدى الأحيال ؟ ثم ماذا بعد ؟

و يقول طاغور عند ما تضعف الحواس و تدوى ، نصر على ان
نحتفظ بحيويتنا و حتى حين تضعف قنضنا نأسى المحلى عن حب
التملك نحن لم نتعلم الإعتراف بان الأجل المحتوم امر طبيعى، و لذلك
لا نستطيع التخلّى عن طيب خاطر عما لا بد من التخلّى عنه، و ما هو إلا
ان يستترع منا إستراعا

هنا تأسى المرحلة الثالثة ، و هى مرحلة الغابراسميا فى هذه
المرحلة يتوحد على الهندوكى أن يقلل من إرتباطاته بالحياة الإجتماعية
تمهيدا للمرحلة الرابعة . و هى مرحلة السسل و الترهى السياسا
إن نظام القيم الهندوكية نظام بالغ التعقيد ، فهو يشتمل على
المعرفة و العمل و الجاد المثمر . و يلجّ على التضحية فى سبيل العير
و العمل من أجلهم ، و يصل إلى الدروة فى الزهد و التسك لكن ، قد
يلتسر حتى على من تفرّع لدراسة الهندوكية من غير الهندوس موضوع
السعى من اجل الحياة الفردية المتمثل بالزهد و التسك و تضاربه
الطاهرى مع خدمة العير خدمة مبرهنة عن العرض

يقول المهاتما غاندى إنه وحد هذه القيمة الأخيره مبصوصا عنها فى
البهاكفات جيتا ، حيث جاء فى الدرس الثامى منها (الفقرات ٧١-٧٢)
ما بلى يقول كرتشا

الإنسان الذى يطرح عنه جميع الشهوات و يسير
بلا شهوة ، دور أن يفكر فى (لى) أو فى (انا) ، هذا
الانسان يصل إلى السلام ، و هو حال السكى عند
مراهما

الهندوكية هل هي ديانة شرك أم توحيد ؟

و فى موضع آخر يقول كرشنا

فى الأعمال كن نفسك العمل و لا تكن أبداً فى
ثمارها ، و لا تدع الكسل يستحوذ عليك تمسك
بالناموس و الطرح التعلق ، أيها الساعى إلى الفنى ،
كذلك امهض بأمعالك ، لا فرق عندك إن ربحت
أو خسرت إستواء الأشياء هو الناموس
(الدرس الثانى الفقرات ٤٦-٨)

أنه هناك حيث الفلاح :

قلنا إن الأخلاقيات الهندوكية نظام بالغ التعقيد فقد تختلف
واجبات الإنسان باختلاف مزاجه و إختلاف المرحلة التى قطعها من عمره
و هناك ، بطبيعة الحال ، قيم عالمية كالصدق و اللطف و المحبة مما هو
واجب على كل إنسان بصرف النظر عن عمره أو مزاجه لكن يظل مع ذلك
ملتزماً بأخلاقيات معينة إذا بلغ سناً معينة، إذ لا يتصور الزهد من شاب،
و لا مطاردة العواسى من شيخ و لذلك لا يصح إعتبار الرهد ، أو ما يسمى
التعلق بالعالم الآخر ، هو القيمة الوحيدة فى الهندوكية، فالخدمة المادية
تشكل جزءاً من الحياة يمس المقدار الذى يشكله التأمل و الإنصراف إلى
الرياضات الروحية

لكن واقع الحياة قد يأتى على صورة تختلف عن الصورة التى
ترسمها النصوص ، فتجنى بالإنسان إلى إهمال واجباته المعينة له وفق
سنه أو مزاجه ، ويكون هذا الجبوح فى أخطر أحواله عند ما يستحوذ على
قطاع كبير من الجماعة هنا يصرخ طاغور محتجاً

دع عنك التراتيل و الأناشيد و السحبات ' من تُراك
تعبد فى هذه الزاوية المظلمة من المعبد ذى الأسواب
المقفلة ؟ افتح عينيك فلن ترى الله أمامك ' أنه هناك
حيث الفلاح يحرق يحرق الأرض الصلبة ، و راصف
الطريق يكسر الحجارة

(حيثما حالى ، القصيدة ١١)

الرحلة الطويلة من المطلق إلى المطلق عبر إنفاق التقمص :

تعتقد الهندوكية بالتقمص أو تناسخ الأرواح ، إنطلاقاً من الإعتقاد بأن كل كائن حيّ مكوّن من أتمن (نفس) و من جسد . و الجسد جثة ميتة لكن - أتمن - لا يموت و النفس التي صدرت في بدء العالم من الينبوع الوحيد لكل حياة - أى عن براهمن - تقوم برحلة طويلة، عبر سلسلة من الانفاق أو القمصان حتى تعود إلى المطلق ، حيث مصدرها الأصلي . و تؤمن الهندوكية أن المرحلة الأولى تقع في أدنى درجات السلم ، إذ تمر النفس عبر أكثر أشكال الحياة بدائية ثم ترتقى تدريجياً من كائن حي أدنى إلى كائن آخر أعلى منه، لكي تعود فتتقمص أجساداً يزداد تعقيدها أكثر فأكثر حتى تصل إلى الحيوانات العليا، ثم ينتهى بها المطاف عند الإنسان و بمقدار ما تنفصل النفس عن النوع الذى تجسّدت فيه تكتسب مسؤوليات أكبر، و تكون هذه المسؤوليات على مقدار المسافة التى تفصلها أو تقربها عن مبدئها فالإنسان ملزم بمراعاة نواميس الأخلاق التى لا يعرف الحيوان شيئاً عنها و بنو الإنسان ، و البراهمة منهم على وجه الخصوص ، مضطرون إلى مراعاة قواعد أشد صرامة من القواعد التى تحكم طبقة الشودرا مثلاً ، و يحدث أن يكون فى الأفعال التى يقوم بها الأحياء أفعال تحمل ثماراً ، على حد تعبير علماء اللاهوت الهندوس . و عندئذ تصعد النفس فى السلم الكوسى ، و قد خفى حملها، لكي تعود فتتقمص كائناً أعلى ، إنساناً أو إلهاً أما إن كانت مثقلة بالخطايا فتسقط فى جسد كائن أدنى، مبيود أو حيوان و على هذا، يكون كل إنسان مستحقاً للمصير الذى ينتهى إليه و لذلك لم يستطع رجال اللاهوت الهندوس موافقة غاندى على دعوته إلى فتح أبواب المعابد أمام المنبوذين ، لأن هؤلاء فى نظرهم حطاة فى طريق التفكير عن خطاياهم، فإذا منحوا امتيازاً من أى نوع، سلبوا إمكانية النجاة، أن تخفيف العذاب عن محكوم عليه معناه إدامة عذابه ، و ليس رحمة به ، مادام ليس للإنسان - و الحالة هذه - قدرة على التدخل

شرك أم توحيد ...؟

بعد هذا العرض الشامل للأسس التى تنهض عليها الهندوكية، نعود لى طرح السؤال الذى عنواناً به هذا البحث هل الهندوكية ديانة شرك أم توحيد ؟

الهندوكية هل هي ديانة شرك أم توحيد؟

قلنا في مطلع هذا البحث أن جان فارين، في الموسوعة الدينية، يؤكد أنها ديانة شرك و أما كشييتا موهان سن فيؤكد أنها ديانة توحيد، و يبين وجهة نظره هذه على النحو التالي

يجب أن نتذكر أن الفلسفة الهندوكية لا ترى تناقضا بين الإيمان بآله واحد، سار في جميع الموجودات ، حاصر في كل زمان و مكان ، مهيمن على كل شيء، و بين الإيمان بمجموعة من الآلهة مجموعة من الآلهة و الإلهات التي يضمها البانتيون الهندوكي في الإحتفالات الدينية قد تساعد صور الآلهة على تركيز العبادة، لكنها لا تمثل نظرياً غير صور خيالية للمظاهر غير المنتهية للإله الواحد الكلي الوجود

الهوامش :

(١) لعل لهذه الطرق الثلاثة صلة بنشعب الآلهة إلى ثلاثة أقاسيم

(٢) ظهرت عقيدة الأوطارا في حوالي نهاية الألفية الأولى قبل الميلاد

"مخاديم" فنّان ومساهمتهم فى الأدب العربى

بقلم : د . / ك . أحمد كوتى
الأستاذ فى قسم اللغة العربية
بجامعة كاليكوت / كيرالا

كانت بلدة " فنّان " (Ponnani) من أهم و أكبر المراكز العلمية و الثقافية لمسلمى " مليبار " من قديم الزمان فانها لعبت دوراً هاماً فعلاً فى نشر الدعوة الاسلامية و ترويج العلوم الدينية و العربية، لا فى مليبار فقط بل فى جنوب الهند كلها. و كانت هذه الأعمال و النشاطات العلمية و الثقافية متركزة على المسجد الجامع الكبير الواقع بقلب " فنّان " و هو مسجد عريق فى القدم، قيل إنه بناه، قبل ثمانية قرون، الشيخ فريد الدين بن عبد القادر الجيلانى رضى الله تعالى عنه و كانت تجرى فى هذا المسجد دروس دينية و عربية و هى من أشهر " الدروس " القائمة فى كيرالا آنذاك و العلماء الكبار كالخدوم زين الدين الكبير، و الخدوم زين الدين الصغير، اللذين سيأتى ذكرهما، كانوا يعلمون فى هذه المدرسة المسجدية و انتشر صيتها فى طول البلاد الهندية و عرصها، بل فى خارج الهند أيضاً و كان يتعلم فيها إلى جانب طلاب من أقطار الهند المختلفة طلاب أجانب من ملايو، و اندونيسيا، و جاوا

و هنا ، فى هذه البلدة الطيبة العريقة فى التاريخ قد استقرت " الأسرة الخدمية " (Makhdoom Family) الشهيرة منذ القرن الخامس عشر الميلادى (القرن التاسع الهجرى) و حقا يرجع الفضل فى عظمة " فنّان " و علو كعبها فى الدعوة الاسلامية و النشاطات العلمية إلى هذه الأسرة الشريفة النابذة الذائعة الصيت فى الافاق. و أعضاء هذه الأسرة

”مخاديم” فنّان و مساهمتهم فى الأدب العربى

قاموا بدعوة الناس إلى دين الله و تنوير قلوبهم بالعلوم الاسلامية و العربية مركزين فى ذلك جهودهم فى المسجد الجامع الكبير المذكور و ماحوله و بفضل مساعيهم المشكورة صارت ” فنّان ” أحد المراكز الاسلامية العظيمة فى الهند حتى اشتهرت باسم ” مكة مليبار .

كانت أسرة ” المخاديم ” أصلا من ” المعبر ” فى اليمن فهاجروا إلى بعض الأماكن فى جنوب الهند ككيلكرائى (KILAKKARAI) و كايلىتنم (KAYALPATANAM) و من هناك إلى ” فنّان ” فسمى هؤلاء و أولادهم و أحفادهم بالمعبريين. و البقع من تامل نادو (TAMIL NADU) التى استوطنها آل المعبرى أصبحت معروفة باسم ” المعبر ” عند العرب و مليبار أيضا كان يعدّ جزءا من المعبر و للمخاديم فضل كبير فى نشر الدعوة الاسلامية فى بلاد جنوب الهند مثل مدورا (MADURAI) و تنجا فور (TANJORE) و ترشرفلى (TIRUCHIRRAPPALLY) و ناغور (NAGORE) إلى جانب مليبار .

هذه الأسرة التى وفدت إلى فنّان و استقرت فيها قد أنجبت علماء كبار أجلاء و هم يعرفون بالمخدوميين (MAKHDOOMS) و هو لقب أطلقه عليهم المسلمون المليباريون احتراماً و اجلاً لهم . و مايزال هذا اللقب جاريا على الألسنة فى بلادهم بالنسبة لأحفادهم و أعقابهم، و بخاصة فى بلدة فنّان

و من الملاحظ أيضا أن بعض العلماء البارزين فى هذه الأسرة كانوا يعرفون باسم ” زين الدين ” كما سنرى
من ثم نجد ثلاث كلمات واردة فى كتب التاريخ و الأدب عند ذكر هذه الأسرة و أخبارها و هى ” المخدوم ” و ” المعبرى ” و ” زين الدين ” .

الشيخ المخدوم زين الدين إبراهيم بن أحمد المعبرى :

أول مخدوم زين الدين قدم إلى فنّان الشيخ زين الدين إبراهيم بن أحمد المعبرى. و كان قاضيا على ” كوشن ” (COCHIN) ثم تركها موليا على قضائها رجلا آخر فرحل إلى بلدة ” فنّان ” و تولى قضائها. و منذ ذلك الحين مازال أعضاء أسرته يتولون منصب القاضى ” بفنّان ” و لايزالون حتى الآن .

وكان الشيخ زين الدين إبراهيم بن أحمد عالما كبيرا نال اعجاب

مسلمى مليبار و اجلالهم و تقديرهم. على انه لا يوجد له اثر فى الأدب العربى و التأليف. و كان يعطى الفتاوى للذين يلدون إليه مستفتين فى المسائل الدينية و الشرعية من نواحي كيرالا المختلفة.

الشيخ المخدوم زين الدين بن على بن أحمد المعبرى :

إن أول مخدوم جال و صال فى مجالات العلم ، الأدب و التأليف ، و أيضا فى الدعوة و الجهاد فى سبيل الله ، و طبق صيته الافاق و فاح طيب مآثره فى البلاد هو الشيخ المخدوم زين الدين بن على بن أحمد الشافعى المعبرى المليبارى، الفقيه العلامة المؤرخ الأديب الشاعر المفلح، فى طليعة العلماء العاملين المجاهدين ضد الغزو البرتغالى للهند و هو الملقب " بزين الدين الكبير " ولد فى كوشن (COCHIN) من مدن مليبار يوم الخميس الثانى عشر من شهر شعبان (٨٧١هـ / ١٤٦٥م أو ٨٧٢هـ / ١٤٦٦م) و نقله عمّه القاضى العالم الشيخ زين الدين إبراهيم بن أحمد المعبرى المذكور آنفا إلى فتّان و هو صغير، لما ولى قضائهما و تربى و ترعرع فى كنف عمّه لأنه كان قد فقد والديه.

و بفنان قرأ الشيخ زين الدين الأول القرآن الكريم و حفظه و اشتغل على عمّه القاضى فى الصرف و النحو و الفقه و غيرها، ثم تعلّم من مشايخ كبار منهم الشيخ أحمد شهاب الدين بن عثمان بن أبى الحل اليمنى أخذ عنه الحديث و الفقه و قرأ عليه " الكافى فى علم الفرائض " للصدّقى، و منهم امام الديار المليبارية فى وقته القاضى ببندر ' كاليكوت ' أبوبكر فخر الدين بن القاضى رمضان الشالياتى اشتغل عليه فى الفقه و أصوله.

ثم ذهب إلى مصر و تتلمذ على القاضى عبد الرحمن الأدمى المصرى و أجاز له فى رواية الحديث و التفسير و الفقه ، و رواية سلسلة الفقه المتصل سنده إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. و أخذ أيضا عن الشيخ شمس الدين الجوجرى، و الشيخ زكريا الأنصارى ، و الشيخ كمال الدين محمد بن أبى شريف.

و بعد أن قضى خمس سنوات فى مصر رحل الشيخ زين الدين الكبير منها إلى مكة المكرمة مع بعض زملائه و أنى الحج و العمرة ثم ذهب إلى المدينة المنورة فزار فيها الأماكن و المراكز التاريخية ثم عاد إلى بلاده فتّان توفى فيها ليلة الجمعة السادسة عشرة من شهر شعبان سنة ٩٢٨هـ (١٥٢١م) رحمه الله رحمة واسعة و أسكنه فى

مفاهيم فنان و مساهمتهم في الادب العربي

فسيح جناته.

و قد ترجم له نجله الشيخ عبد العزيز في مقدمة كتابه
"مسلك الاتقياء" و مما ورد فيه :

" كان من العلماء العاملين و الأئمة المحققين جامعا
لأصناف العلوم حاويا لمكارم الأخلاق مع دقائق المفهوم، ذا
الجدود العام و الفضل الفائض على الخاص و العام، مشفقا
على الطلبة محسنا إلى أهل الحاجة محبا للفقراء
و الصلحاء ، العباد ، كثير الأفكار و الدعوات
و الأوراد، موزعا أوقاته في الخير، ناصعا للخلق، ناشرا
للمعلوم، قائما بدفع البدعة و المنكر و نصر المظلوم. كم
من منكرات قد أزالها و سنن قد أظهرها و انتفع به
خلق كثير و أسلم على يده خلانق لا يحصون كثرة.
و كان يحترمهم، و يحسن إليهم كثيرا ، و يحض
الناس على ذلك. كان جشتي (CHISHTI) الطريقة أخذ
الأرادة عن الشيخ الجليل العارف بالله الشيخ قطب الملة
و الدين ابن فريد الدين بن عزم الدين الأيوذهنسي
و ألبسه شيخه المذكور الخرقة و لقنه الذكر الجلى على
الطريقة المنسوبة إلى القادرية ثم أقام مقامه في تربية
المريدين، و ارشادهم و تلقين الذكر، و لباس الخرقة،
و الإجازة لمن يجيز. و لقنه أيضا الذكر الجلى، و كذا
الخفى على الطريقة الشطارية شيخ الطريقة الشيخ
ثابت بن عين بن محمود الزاهدي و إجاز في تلقينه ..
و له أشعار كثيرة و رسائل نافعة نظما و نثرا إلى
الملوك و السلاطين و من دونهم في الحث على الخيرات
خصوصا على جهاد البرتكاليين خذلهم الله و رماهم
بشهابه الثاقب. و مصنفاته كانت حسب حال المحتاج
و عجالة وقت الاحتياج و لم يتجرّد لتصحيحها
و تنقيحها بعد الفراغ منها "

أشاره :

كان للشيخ زين الدين المذوم الكبير باع طويل في التأليف باللغة
العربية نثرا و شعرا و هو من أقدم مؤلفي كيرالا و شعرائها في العربية.

و من آثاره النثرية :

- ١ - مرشد الطلاب إلى الكريم الوهاب و هو كتاب مفيد جداً فى التصوف و طبع فى الملبار
- ٢ - سراج القلوب و علاج الذنوب و هو فى التصوف و المواعظ . طبع فى فنان
- ٣ - كفاية الفرائض فى اختصار الكافى فى الفرائض للامام الصردفى رحمه الله.
- ٤ - المسعد فى ذكر الموت و هو فى الوعظ و التذكير
- ٥ - شمس الهدى و هو أيضاً فى الوعظ و التذكير، و لم يتم الكتاب
- ٦ - تحفة الاحباء و حرفة الالباء و هو فى الأذكار و الدعوات الواردة عن النبى صلى الله عليه وسلم مختصرة بحذف الاسانيد
- ٧ - ارشاد القاصدين فى اختصار مساج العابدين للامام الغزالى طبع فى "فنان".
- ٨ - شعب الايمان العربية من شعب الايمان الفارسية للعلامة السيد نور الدين الايجى طبع فى فنان و هذا الكتاب يدل على أن الشيخ زين الدين الكبير كان عالماً باللغة الفارسية أيضاً
- ٩ - كتاب الصفاء من الشفاء اختصره من كتاب الشفاء للقاصى عياض المالكي، و لم يتم وصل فيه إلى الفصل الخامس من الباب الثالث و هو فى تعظيم أمر النبى صلى الله عليه وسلم و وجوب توقيره
- ١٠ - تسهيل الكافية فى شرح الكافية لابن الحاجب و هو فى النحو
- ١١ - حاشية على الألفية لابن مالك مختصرة لم يتمها وأدركته المنية قبل اتمامها ، فاتمها ابنه عبد العزيز المعبرى الفنانى
- ١٢ و ١٣ - حاشيتان له على تحفة ابن الوردى
- ١٤ - حاشية وافية على الارشاد لابن المقرئ فى الفقه من الطهارة الى الحيض
- ١٥ - وله أيضاً مصنف فى قصص الأنبياء وصل فيه إلى قصة النبى داود عليه السلام
- ١٦ - و مصنف فى سيرة النبى صلى الله عليه وسلم ولم يتمه و أدركته المنية
- ١٧ - كفاية الطالب فى حل كافيية ابن الحاجب ، غير تام وقد مر ذكر تسهيل الكافية له.

مخاديم فنّان و مساهمتهم فى الأدب العربى

و من أعماله الشعرية :

١ - هداية الأنكباء إلى طريق الأولياء و هى منظومة فى الأخلاق
و التصوف تحتوى على ١٨٩ بيتاً مطلعها

و الحمد لله الموفق للعلى حمدا يوافى به المتكاملا

وأخرها

و الحمد للباقي الرؤوف مصليا أعلى الصلاة على الرسول محوقلا

و فى هذه المنظومة مواعظ و نصائح نفيسة يحث الناس بها على
الالتزام بالأخلاق الاسلامية ، منها ما قاله و هو يحرض الناس على تلاوة
القرآن مع تدبر معانيه وغيرها من الأعمال الصالحة

و دواء قلب خمسة فتلاوة بتدبر المعنى و للبطن الخلا
و قيام ليل و تضرع بالسحر و مجالسات الصالحين الفضلا

و اعتمد الشيخ زين الدين الكبير فى نظم هذه القصيدة بمراجعة
كتب الامام الغزالى، و عوارف المعارف للشيخ شهاب الدين السهروردى.
و التبليان فى آداب جملة القرآن للشيخ محى الدين النووى
و الرسالة القدسية للشيخ زين الدين الخوافى. و الكبريت الاحمر للشيخ
عبد الله العيدروس بن ابى بكر بن عبد الرحمن باعلوى الحسنى
و معارج الهداية لأخيه الشريف على بن أبى بكر

و هذه القصيدة متداولة فى الهند و ملايو و بعض البلدان العربية
و طبعت فى مليبار و مصر و ألّف عليها بعض العلماء شروحا منهم
ابن صاحبها العلامة الشيخ المخدوم عبد العزيز المعبرى ألّف شرحين عليها
سيأتى ذكرها. و منهم الأديب من مكة المكرمة السيد أبوبكر البكرى أسما
شرحه " كفاية الأنكباء فى منهاج الأصفياء "، نشر فى سنة ١٣٢٢هـ بمصر.
و من شارحيها أيضا العلامة الشيخ محمد نوى الجاوى نزيل مكة
و شرحه " سلاليم الفصلى " نشر بالقاهرة فى سنة ١٣٢١هـ.

٢ - تحريض أهل الايمان على جهاد عبدة الصلبان : و هى قصيدة
يصف فيها دخول البرتغاليين فى مليبار و مظالمهم و يحرض فيها

مسلمى مليبار على جهاد البرتغاليين و اجلانهم من ساحل مليبار.
عاش الشيخ زين الدين المخدم الكبير فى زمن قد احتل فيه
البرتغاليون مليبار و تغلبوا على مراكز المسلمين فيها يقتلون و ينهبون
و يخرجون ، و يحرقون المساجد و المصاحف القرآنية و ينتهكون حرمانات
النساء و يرتكبون غيرها من الجرائم الشنيعة على المسلمين. فاثارت هذه
الأحوال حفيظة الشيخ المخدم زين الدين الكبير فقال فى محلات
المسلمين فى مليبار فحرضهم على قتال البرتغاليين الظالمين مع الملك
" سامورى " (ZAMORIN) و تحت زعامته، و أوقد فى قلوبهم نار الحماسة
و روح الجهاد ضد الأجانِب الكفار.

و كان نظم هذه القصيدة أى " تحريض أهل الايمان على جهاد عبدة
الصلبان " جزءا من الأعمال الجهادية التى قام بها و تزعمها الشيخ المخدم
زين الدين الكبير ضد البرتغاليين فأعد نسخا كثيرة لها و أرسلها إلى
محلات و مراكز المسلمين فى مليبار فاثارت هذه القصيدة حمية الجهاد
و الحماسة الايمانية فى نفوسهم. و فى شطرها الأول يصف الشاعر قدوم
البرتغاليين إلى مليبار. و اقامتهم الصلات التجارية مع الملك " سامورى "
ثم احتلالهم لمليبار ظلما و بغيا و ما تلاه من شناعاتهم و جنائياتهم على أهل
مليبار. و فى الشطر الثانى يحرش المسلمين على الجهاد ضد البرتغال
حتى يفرجهم من أوطانهم.

٢ - قصيدة فيما يورث البركة و ينفى الفقر مأخوذة من كتاب
البركة للصوابى رحمه الله. توفى الشيخ المخدم زين الدين الكبير فى
سنة ٩٢٨هـ (١٥٢٦ م) و ما زال مليبار فى قبضة الاحتلال البرتغالى
و سيئاته.

الشيخ المخدم عبد العزيز بن الشيخ زين الدين المعبرى المليبارى :

كان أنجال المخدم زين الدين الكبير أيضا علماء أجلاء و أعظمهم
شأننا و أبرزهم منزلة ابنه الثانى العلامة المخدم الشيخ عبد العزيز
المعبرى و كان فقيها متكلم و أديبا نابها و هو من مشايخ المليبار فى
الحديث و التفسير و الكلام.

قرأ العلوم الشرعية و العربية على والده، و أيضا أخذ العلم من
العالم الشهير الشيخ أحمد قاضى كاليكوت إذ ذاك و بعد وفاة والده
الشيخ زين الدين الكبير خلفه فى منصب " المخدم ". ثم ارتقى إلى زعامة
مسلمى مليبار و خاض معهم فى معركتهم ضد البرتغال. و كان من قواد

مطابقاً فنّان ومساهمته في الأدب العربي

جيش المسلمين في آخر حربهم ضد البرتغال. وكانت له علاقات ودّية بالملك سامورتي وحظوة عظيمة عنده.

و كان الشيخ عبد العزيز أديبا كبيرا في اللغة العربية. و لكن لسوء الحظ لم يبق أكثر مؤلفاته. و مما يبقى منها شرح موجز كتبه على قصيدة والده المخدم زين الدين الكبير "هداية الأنبياء إلى طريق الأولياء" اسمه "إرشاد الأولياء"، لم يطبع. و بعد ذلك كتب شرحا مفصلا لنفس القصيدة باسم "مسلك الاتقياء و منهج الاصفياء" و طبع هذا الشرح و بهامشه القصيدة، بمطبعة بولاق القاهرة في ١٦٥ صفحة سنة ١٢٩٢هـ و طبع أيضا بفنّان. و ضمن الشيخ عبد العزيز مقدمة هذا الشرح ترجمة لحياة والده الشيخ زين الدين المخدم.

و قد أصبح هذا الشرح (مسلك الاتقياء) من كتب الأخلاق المهمة لا تخلو منه مدرسة من مدارس المليبار، بل و لا يخلو منه بيت من بيوت طلبتها. و كان أساتذة الشافعية يوصون به و يحثون على دراسته حتى في مصر. و قد انتهى المؤلف من شرحه هذا في سنة ٩٩٣هـ.

و لشيخ عبد العزيز أيضا مؤلفات أخرى في اللغة العربية منها "كتاب الايمان" و "كتاب الاسلام" و لكن هذه الكتب و فتاواه الكثيرة ذهبت ادراج الزمان فلا توجد الآن.

و كان الشيخ عبد العزيز و ان كان متزوجاً لم يكن له ولد. فتوفي بفنّان في سنة ٩٩٤هـ رحمه الله رحمة واسعة.

الشيخ محمد الغزالي :

من أبناء الشيخ المخدم زين الدين الكبير الشيخ محمد الغزالي و هو ثالثهم و كان والد الشيخ المخدم زين الدين الصغير الشهير الذي سيأتي ذكره.

و كان الشيخ الغزالي عالما كبيرا و لكن لا يعرف له اثر في التأليف. اللهم إلا بعض الفتاوى المنسوبة إليه. و قيل إنه كان قاضي القضاة و مفتيا لشمال مليبار. و تزوج من سيدة من شومبال (CHOMBAL) قرية قريبة من " ما هي " (MAHE) و استقر فيها ثم توفي بها و دفن في مقبرة مسجدها الجامع و لم يقيد تاريخ وفاته.

الشيخ المخدم أحمد زين الدين الصغير المعبري المليباري :

الشيخ أحمد زين الدين المخدم هو ابن الشيخ محمد الغزالي

المذكور) و في بعض المصادر ذكر أنه ابن الشيخ عبد العزيز و هذا ليس بصحيح لأن الشيخ عبد العزيز، كما تقدم، مات بلا ولد)، و حفيد الشيخ المخدم زين الدين الكبير، و هو الملقب بزين الدين الصغير و كان عالماً جليلاً و فقيهاً متضللاً و أديباً نحويّاً و مؤرخاً بصيراً. و هو أكثر المخاديم صيتاً في الأفاق بفضل مؤلفاته الشهيرة التي سيأتى ذكرها.

و بالرغم من مكانته العلمية و شهرته العالية لانعرف لسوء الحظ من تاريخ حياته إلا أنزراً قليلاً. ولد في فنّان و لم يقيد تاريخ ولادته. و كانت والدته من أهل قرية " شومبال " التي تقدم ذكرها. و قد أتم التعليم الابتدائي من أبيه الشيخ محمد الغزالي و عمّه الشيخ عبد العزيز ثم رحل إلى مكة المكرمة للدراسات العليا و أخذ العلم هناك من العلامة المحدث الشهير الحافظ شهاب الدين أحمد بن حجر الهيتمي. و كان الشيخ ابن حجر معجباً بتلميذه اعجاباً شديداً و من الأساتذة الذين أخذ منهم أيضاً الشيخ الجليل المفتى عزّ الدين بن عبد العزيز الزمزمي، و الشيخ الوجيه عبد الرحمن بن زياد. و بعد ما فرغ من دراسة بمكة المكرمة عاد إلى وطنه فتولى منصب " المخدم " بفنّان و قيل إن الامام أحمد بن حجر الهيتمي قدم إلى فنّان و قضى فيها مدة من الزمن مع تلميذه و درس في المسجد الجامع بفنّان علم التفسير و الحديث و لكن هذا الخبر مشكوك في صحته لم يثبت تاريخياً

عاش الشيخ زين الدين الصغير في عهد الملك أكبر المغولي و كانت علاقات ودية حميمة بينه و بين علي عادل شاه الأول سلطان بيجافور الذي حكم في فترة بين سنة ٩٦٥هـ (١٥٥٧م) إلى سنة ٩٨٨هـ (١٥٨٠م) و كان له أيضاً حظوة كبيرة و منزلة عالية عند ملك مليبار " ساموتري "، ف قيل إنه كان مسئولاً عن كتابة الرسائل التي أرسلها " ساموتري " إلى الدول الإسلامية في اللغة العربية

آثاره :

كان الشيخ المخدم زين الدين الصغير من أكبر و أشهر من أنجبتهم كبرالا من الكتاب و المؤلفين في اللغة العربية و من مؤلفاته الشهيرة

١ - قرّة العين بمهمات الدين و هو مختصر في المسائل الفقهية على المذهب الشافعي. انه من أهم كتبه شاع و طار صيته في الأمصار و خاصة في مصر حتى كان يدرس بها بالاصافة إلى مدارس مليبار و طبع مراراً مع الشرح، و هو متداول في الهند و بعض البلدان

- العربية، و جاوا و اندونيسيا و الملايسو و سنغا فورة.
- ٢ - فتح المعين بشرح قرّة العين . هذا شرح صنفه المؤلف على كتابه المذكور (قرّة العين).
- ٣ - تحفة المجاهدين فى بعض أخبار البرتغاليين
- ٤ - ارشاد العباد إلى سبيل الرشاد و هو فى التصوف.
- ٥ - إحكام أحكام النكاح
- ٦ - شرح الصدور فى أحوال الموتى و القبور اختصره من كتاب للامام السيوطى.
- ٧ - الأجوبة العجيبة عن الأسئلة الغربية و هى مجموعة فتاوى فى المسائل الفقهية
- ٨ - الفتاوى الهندية.
- ٩ - الجواهر فى عقوبة أهل الكبائر . نشرته المكتبة الادبية فى حلب سورية سنة ١٩٦٧هـ / ١٣٨٧هـ عن نسخة خطية كتبها فى ٧ محرم سنة ١٢٥٦هـ أحمد بن حسن مرتضى العنقى الشاذلى الطونى و جدير بنا أن نقف قليلا عند كتابيه " فتح المعين " و " تحفة المجاهدين " و هما العملان اللذان يعود إليهما الفضل الكبير فى شهرته العالمية فى مجال التأليف العربى.

فتح الميعين :

إسمه الكامل " فتح الميعين شرح قرّة العين بمهمات الدين الجليل الميمون " . و هذا الكتاب كما يظهر من اسمه شرح ألف المؤلف نفسه على كتابه " قرّة العين بمهمات الدين " و هو مختصر فى الفقه الشافعى . و لما أحس المؤلف أن هذا المختصر يحتاج إلى الشرح و البسط لكى يعم نفعه و تتم فائدته صرف همته إلى شرحه ، بسطه بحيث يحل رموزه و يفصل مجمله و يفتح مغلقة و يبرز فوائده فقام بشرحه و بسطه قياما حسنا بحيث يصدق عليه المثل السارى " صاحب البيت أدرى بما فيه " .

و هذا الكتاب له منزلة عالية و مكان مرموق بين كتب الفقه على المذهب الامام الشافعى لأن أبوابه مرتبة ترتيبا علميا ، و مسائله مبينة حق التبئين ، و أنّ مقاصده جامعة مع صغر حجمه . و ان المؤلف نظر فى جميع المسائل الفقهية بعين التحقيق و رجع فى المسائل التى اختلف فيها فى المذهب ما رجحه إماما المذهب الشيخ محى الدين النووى و الشيخ عبد الكريم الراغى . و رجع ما رجحه النووى فقط اذا وقع الخلاف بينهما

فى الترجيح، و اتى فى كتابه بجميع أمهات الأبواب بالاستقصاء.
و هذا الكتاب متداول فى كثير من البلاد العربية و جاوا
و اندونيسيا و الملايو. و طبع فى فنان و سنغا فور، و مصر مراراً. و قد
ألف عليه حواشى كثيرة منها " اهانة الطالبين على حل الفاظ فتح المعين "
(فى أربعة أجزاء) للسيد أبوبكر بن السيد محمد شطا الدمياطى
الشافعى نزىل مكة ، و " بغية المستفدين بتوشيح فتح المعين " للسيد
على بن أحمد بن عبد الرحمن السقا، و " نهاية الزين فى ارشاد
المبتدئين بشرح لقرة العين " لمحمد بن عمر بن عربى بن على النووى
الجاوى . و كتب الشيخ على بن أحمد بن سعيد باصرين أيضا حاشية على
فتح المعين.

مدح هذا الكتاب غير واحد من الشعراء . و مآ قبل فيه :

فتح المعين كتاب شأنه عجب
حوى من الكتب ما لم يحوه كتب
و قد رقى فى اختصار اللفظ ذورته
حتى تهون على حفاظه الكسب
كم من اللالى حسان فيه كامنسة
عن غير أهل لها تخفى و تحتجب
و قد حوى من نصوص الشافعى و من
نصوص أصحابه ما كان ينتخب
أحكام مذهبنا فيه محبوبسة
أثنى على حسن تأليف له العرب

تحفة المجاهدين :

" تحفة المجاهدين فى بعض أخبار البرتغاليين " للشيخ
أحمد زين الدين المخدوم كتاب جليل عديم المثال ذو شهرة عالمية، و هو أول
كتاب ألف فى تاريخ كيرالا يذكر فيه المؤلف أخبار انتشار الاسلام فى
ديار مليبار و الأحداث بعد دخول البرتغاليين فيها.

كان المؤلف قد عاش فى عهد كانت ديار مليبار تعاني من احتلال
البرتغاليين و طغيانهم و قساوتهم و جورهم. و كان شاهد عيان لتلك
الأحداث فسجلها فى تحفة المجاهدين بصدق و دقة فلذلك جاء هذا الكتاب

”مخاديم” فنّان و مساهمتهم فى الأدب العربى

مرجعاً رئيسياً موثقاً به عن تاريخ المليبار تحت احتلال البرتغاليين. قد دُوّن فيه الأحداث التى جرت فى مليبار بدأ من سنة ٩٠٤هـ و أهدى الكتاب إلى السلطان على الأول بن ابراهيم عادل شاه خامس ملوك السلالة العادل شاهية.

و يشتمل الكتاب على أربعة أقسام . و فى أولها يبيّن المؤلف أحكام الجهاد و ثوابه عند الله و يحرض مسلمى مليبار على قتال البرتغاليين الكفار الطغاة. و فى القسم الثانى يذكر تاريخ ظهور الاسلام فى مليبار و الأحداث التى تلت. و فى القسم الثالث يبحث عن عادات و تقاليد و عقائد الهنّاد فى مليبار انذاك . و هو تصوير صادق لأحوال كيرالا الثقافية القديمة. و القسم الرابع هو أهم أقسام الكتاب و يسمّى على أربعة عشر فصلاً يسجل فيه المؤلف الأحداث و التطورات التى جرت ابتداءً من دخول البرتغاليين فى كيرالا فى سنة ١٤٩٨م إلى سنة ١٥٨٣م أى لمدة ٨٥ سنة، و يذكر الشناعات و الآثام التى ارتكبوها على أهل مليبار.

قد نال تحفة المجاهدين قبولاً حسناً و تقديراً عالياً فى الأوساط العلمية فى البلاد الشرقية و الغربية. و مما يدل على ذلك انه قد نقل كلياً أو جزئياً إلى كثير من اللغات العالمية و اللغات الهندية. و نقله الأستاذ داوّد لوپس (DAVID LOPES) (١٨٦٧م-١٩٤٢م) إلى الإسبانية و نشره مع المتن العربى و مقدمة و حواشى فى ٣٣٦ صفحة بعنوان :

(HISTORIA DOS MALABAR POPAINAEIN PORTUGUESESNO)

فى لشبونة سنة ١٨٣٢م. و قد نقله كاملاً إلى اللغة الانكليزية المستشرق الانكليزى رولندسون (MAJOR ROWLONDSON) و طبعه فى لندن سنة ١٨٩٨م. و اسم المؤلف فى هذه الطبعة زين الدين على المعبرى. و قام البعض الآخرون أيضاً بترجمته إلى الانكليزية، منهم المرحوم محمد حسين نينار الأستاذ فى جامعة مدراس. و ترجمته من أحسن الترجمات الانكليزية لتحفة المجاهدين.

و ضمن المؤرخ المشهور محمد قاسم فرشته الجزء الثانى من تاريخه خلاصة تحفة المجاهدين. و نقله شمس الله القادرى إلى لغة اردو مع تعليقات قيمة.

و أيضاً ظهر الكتاب ترجمة أو اقتباساً أو اختصاراً فى اللغات اللاتينية و الشيبكية (CHECK) و البرتغالية و الفارسية و لكّنداء، و التامل و مليالم،

قد فكر شمس الله القادرى فى كتابه عن مليبار أنّ الشيخ المخدم

ثقافة الهند

زس الدس الصغير نوهى بفتان فى سنة ٩٩١هـ (١٥٨٣م) و لكن من الصعب أن نشو بصحة هذا التاريخ لأن المدوم رس الدين قد ذكر فى حقه المجاهدين الحوادث إلى سنة ١٥٨٣م أى السنة التى تم فيه سقوط موه ال كنجالى (كنجى على) مركزار (KUNHAT MARAKKAR) ابطال حروب المسلمين ضد البرتغاليين فمن الممكن انه مات فى اى وقت بعد سنة ٩٩١هـ (١٥٨٣م) نعمده الله برحمته و اسكنه فى مسج حياته و بعد هولاا الحاديم الدين ذكرناهم هوو لم ينتج هذه الاسرة الكريمة مؤلفا او ادبا أو شاعرا عربيا كثيرا يلقت ابطارا اللهم إلا بعض العلماء و الفقهاء الدس تركوا اتارا علميه و ادبية صسله جدا لا يذكر و لا يبتته بها

المراجع

- ١ - حقه الحاديم موسى احوال البرتغاليين سالف السج احمد رس الدس المعمرى الملبى فى هـ و حقه و غلو على محمد سعد الطرخسى الطبعة الاولى ١٤٠٥هـ (١٩٨٠م) مؤسسة الوفا بيروت لبنان
- ٢ - تاريخ الادب المافلى العفط (ملسم) ل س ن احمد المولوى و ل ك محمد عبد الكريم كالسكوت ١٩٩٨هـ
- ٣ - تاريخ ادب اللغة العربية لرحى رندان الحر الثالث
- ٤ - الاسفار العربية لسفرا - كبرالا و بطورانيها (عمر مسوره) مقال هدمها الاسناد ل احمد المولوى فى السدود العربية المتعده فى جامعة كالسكوت فى سدر ١٩٩١هـ
- ٥ - فتح القس - دراسة هدمه مقال هدمها المولوى السج محمد س احمد فى السدود المذكوره اعلاه (عمر مسوره)
- ٦ - اللغة العربية فى كبرالا مقال الدخور ل ك احمد كوسى محله مجمع اللغة العربية بدمشق سوربه محله ٢٠٠١ و ٢
- ٧ - تاريخ الادب العربى فى كبرالا - دراسة و تحليل مقال الاسناد عبدالعزى المفادى محله بكاربه لمجمع المطبعات السلفه بكارالا فبراير ١٩٨٢هـ كالسكوت

8. FUJAH AL MUHAMMIDIN TRANSLATED INTO ENGLISH BY S. MOHAMMAD HUSAIN SAJJAR MADRAS 1942

تأثير اللغات الهندية على العربية العامية المستعملة بالخليج العربي

د / محمد حسان خان
جامعة بركة الله - بوفال

الخليج العربي يقع في جهة الشمال العربي للهند، و توجد به سبع دول عربية و إيران ، و الدول العربية هي الامارات العربية المتحدة البحرين ، السعودية ، العراق ، عمان ، قطر ، الكويت

علاقة الهند الوثيقة بالخليج:

توجد علاقة تاريخية وثيقة بين الدول الخليجية و الهند عامة و كيرالا خاصة و التي يرجع تاريخها إلى ما قبل العهد الاسلامي مدة طويلة يكتب الاستاذ مقبول أحمد

من الصعب أن نتأكد من الطبيعة و العمالية الدقيقة للعلاقات الثقافية بين الهند و غرب اسيا و شمال امريقيا (حيث تعلق العربية اليوم) في العصور القديمة فالمعروف أن الاتصالات بين هاتين الميطقتين كانت قائمة في الألف الثالث قبل الميلاد فإن موهنجو دارو (في حوض السند) كانت على ما يرجح ميناءا كبيرا لتجارة بحرية واسعة مع اورديش (في بلاد الرافدين) و لعل تجارتها امتدت إلى مصر أيضا و من المرجح ايضا انه كان ثمة اتصال برى بين وادي سند و عرب اسيا و وسطها و يبدو ان هذه العلاقات كانت تجارية هي طبيعتها، إلا ان تبادلا لغافا

من نوع ما تم عن هذا السبيل .

يقول الباحث الهندي الاستاذ راجن الذى يشتغل بدبى* فى مصلحة الكهرباء .

يشهد النصف الثانى من القرن التاسع عشر ازدهارا
فى تجارة الأخشاب بين الامارات العربية المتحدة
(الخليج عامة) و ولاية كيرالا ، و ذلك لحاجة سكان
الامارات إلى أنواع جيدة من الأخشاب لصناعة السفن
و البيوت و فى هذا الوقت بالذات وفد تجار اللؤلؤ إلى
سومبائسى لبيع اللؤلؤ و من ثم الاتجاه جنوبا إلى
ولاية كيرالا لشراء البهارات (توابل)

و فى سنة ٦٩٩-٧٢٢ قبل الميلاد سكن العرب لأول مرة
سواحل ولاية كيرالا و كذلك فى هذه الحقبة من الزمن
عرفت الولاية لأول مرة البلح و الذى أصبح من الأشياء
المقدسة تقدم كقرابين فى المعابد و من الرقصات
الشعبية المحبوبة هناك رقصة تؤدىها مجموعة من
الفتيات يقمن بحركات تشبه حركات النعاشات فى
الامارات فى القرن الخامس عشر عرفت فتيات و نساء
الامارات استعمال زيت جوز الهند و ما له من فوائد
كنظيراتها فى ولاية كيرالا و كذلك فى الافراح حيث
يجد الباحث وجوه التقارب فى الاصوات التى تطلق
و هو ما يسمى فى الامارات بـ " بتهيل "
بناظرها طبق الأصل فى الاصوات التى تطلق فى
الافراح فى ولاية كيرالا (٢)

منطقة الخليج العربى بأسرها متأثرة عن الهند فى اللغة و العادات
و التقاليد و الفنون المختلفة ، يقول ابراهيم جمعه عن تأثير الهند فى
الآغانى الاماراتية

هناك خطر كبير على الأغنية لا فى الامارات بل فى

كل دول الخليج ، فقد أصبح التأثير الهندى بايقاعاته
و نغماته يغزو الأغنية الخليجية حتى انك من خلال
سماعها تجد انها أغنية هندية مترجمة
بلهجة خليجية - (٣)

و هذه التأثيرات الهندية مختلفة باختلاف مناطقها من حيث عدد
السكان الوافدين و المهاجرين من الهند و السند و قرب هذه المنطقة عن
الهند و بعدها. فهي شديدة فى عمان و الامارات و البحرين و قطر لكثرة
عدد سكان الهند بها ، و لكنها أخف فى دول أخرى مثل السعودية.

تاريخ الهجرة و أسبابها :

فى عصر النفوذ الانكليزى فى الخليج زادت المؤثرات الهندية فى
منطقة الخليج، و لكن الهجرة إليها بدأت منذ قديم الزمان لقلة عدد السكان
هناك هذه الهجرة موجودة قبل اكتشاف البترول و حتى قبل دخول
الانكليز و جلب رعايا صاحبة الجلالة للخدمات و الأعمال الادارية وغيرها.

هذه الهجرة لها ثلاث مراحل :

المرحلة الأولى بدأت قبل اكتشاف البترول ، يقول الاستاذ محمد
رياض استاذ الجغرافيا بجامعة قطر

النقص فى قوة العمل الخليجية و العمالة الوافدة
موصوع النقص فى قوة العمل الخليجية و بالتالى ظهور
الصفة الثانية فى سكان الخليج. و هى وجود العمل
الوافد، و هى من الموضوعات التى تجدر الإشارة إليها
على انها ظاهرة قوية فى الخليج مثلها فى ذلك مثل
ظاهرة القرى المهجورة فكلتا الظاهرتين ليست من
الظواهر التى نردها إلى ظهور البترول و أنشطة
الاقتصادية و أوضاعها المجتمعية و السياسية المعاصرة،
و الفرق بين ما كان فى الماضى و الحاضر هو بالضرورة
فرق كمى و ليس نوعياً . (٤).

ثم يقول موزعاً العمالة الوافدة فى العهد الماضى كانت العمالة الوافدة على قسمين

١ - العمالة الوافدة التى تحضر مؤقتاً لاستخراج اللؤلؤ و الجواهر ، و كانوا جميعاً من شرق جريرة العرب و سواحل إيران

٢ - العمالة الوافدة للأعمال التجارية و المالية و عددها قليل جداً بالمقارنة بالمرع الأول و لكنها تتميز بالثبات و الاستقرار النسبى فى مدن الساحل كما أن معظم أفرادها من غير العرب و هؤلاء عادة أجانب يقيمون بصفة شبه دائمة و معظمهم هند و فرس ، و بعض يهود و مسيحي العراق فضلاً عن بعض الأوروبيين يمارسون الأعمال التجارية فى الدكاكين إلى الأعمال التجارية و المالية الكيسرة خارج نطاق الخليج (٥)

فقد ثبت من الحفريات اثار استقرار سكنى يعود إلى الألف الثانى و الأولى قبل الميلاد التى توصلت مدى العلاقات التجارية بين الهند و مكران و الخليج فى تلك الفترة القديمة (٦)

و كانت طاهرة قديمه بلا شك ، و لكن كانت محدودة و لا تتسم بصفات الدوام لعترات طويلة و لكن هذه الطاهرة صارت أكثر شيوعاً و أكثر ديمومة من خلال اليهود الانكليزى الذى كان يعتبر معظم هؤلاء رعايا حكومة صاحبة الخلافة (٧)

فى العصور التاريخية كان تبادل التأثير العربى من جهة و البلوشى و الفارسى من جهة اخرى قويا فى اقليم الخليج و لكن استمرار تعدية الخليج بالقبائل العربية من داخل الجزيرة كان يطمس الكثير من اشكال هذه المؤثرات حلت مجموعة العلاقات التجارية و السياسية سلطات و امارات الخليج خلال العصور الاسلامية مؤثرات امريكية زنجية و بعض مؤثرات من عرب الهند (٨)

المرحلة الثانية هذه المرحلة بدأت بعد اكتشاف البترول و ظهور النفط ، فزاد هجرة الناس إليها حتى أصبح المجتمع هناك خليطاً من جنسيات العالم، و قل عدد المواطنين الأصليين يلقى الباحث عبد الحفيظ محمد حمد الشناق الضوء على هذه المرحلة فيقول

إن المتتبع لطاهرة التحضر في الامارات يلاحظ إن هذه الطاهرة لم تمر بمراحل تدريجية كما حدث في المجتمعات العربية بل انها مستعجلة أوجدتها عائدات البترول الفخمة التي حولت المنطقة إلى منطقة جاذبة للهجرة الخارجية فاثرت هذه السيول المتدفقة على حياة المجتمع الأصلي الذي ذاب فيها و تحول من مجتمع عرسي مسلم تحكمه قيم و اعراف و تقاليد إلى مجتمع بلغ عدد جنسياته ما يربو على ٩٣ جنسية، جاءت من مناطق مختلفة تحمل معها العث و السمين " إلى ما تعرضت له اللغة العربية ، لغة المجتمع إلى اهتزاز بسبب سيادة لغات و لهجات الوافدين في الأسواق و في كثير من مجالات الحياة (٩) فمثلاً في الامارات تزيد نسبة الوافدين على السكان الأصليين بمعدل ٢ ٨٥ في المائة (١٠) و بلغ عدد العاملين الهنود ربع مليون في الامارات، مائة و سبع و تسعين ألف في السعودية ، مائة و ستين ألف في عمان ، و عشرين ألف في العراق (١١)

المرحلة الثالثة هذه المرحلة تبدأ مع الطفرة الاقتصادية التي ظهرت بعد عائدات البترول الفخمة ، فتطور الأمر من استخدام الخادمة الواحدة ، إلى استخدام سائقة و مربية و خادم جميعهم من الآسيويين و من فئة الهنود بالذات، ثم يذكر الباحث كيف يضر هذا باللغة العربية مع ترك الصغار في أيدي المربين أغلب ساعات النهار و الليل ، زادت المشكلة النفسية و الاجتماعية أو صار الصغار يتحدثون بلغة لهجة المربية الهندية و استعمال بعض كلماتها حتى اننا اكتشفنا وجود أكثر من ٢٤٠ كلمة آسيوية يستخدمها الأبناء (١٢)

لغات الخليج ولهجاتها :

لهجات الخليج فى بادى الامر تظهر متشابهة ، و لكن هناك اختلافات كثيرة مهمة بينها. يقول الاستاذ فالح حنظل

• اللهجات الخليجية تبدو لغير الخليجيين واحدة و لكن هناك اختلاف فى الحقيقة بين لهجات أبوظبى و دبى و رأس الخيمة مثلا إلا أن الاختلاف يبدو و اضحا فى ثلاث لهجات اللهجة البادية و تكاد تكون كلها فصيحة و لهجة الحضر و هم سكان الساحل و فيها حشو كبير من الفارسية و الاردية و السنسكرتية ، و أما اللهجة الثالثة فهى لهجة الشموح و هم من سكنة رؤوس الجبال فى الامارات - (١٢)

و يقول عبد الله على المصطفى الكسوانى

لهجات دولة الامارات العربية المتحدة لم تدرس من قبل رغم انها تقع على الثغور و التماس بين اللغة العربية و اللغات المجاورة كالفارسية و الاردية و الهندية - (١٤)

الفارسية :

اللغة الفارسية لغة الفرس و أهل إيران و هى تواجه الجزيرة العربية كلها، و لذلك نجد اثراتها كثيرة و شديدة على عربية الخليج العامة

اللغات الهندية و الباكستانية :

اللغات الهندية و باكستانية من أمثال البشتو و البنجابية و السندية و الاردية و الهندية و السنسكرتية و الجوجراتية و المليالم ليست بعيدة عن الخليج العربى و كانت لأصحاب هذه اللغات علاقات واسعة النطاق بهذه المنطقة.

اللغات الأفريقية:

العامية المصرية ، الحبشية تعتبر من اللغات المجاورة للمنطقة .

اللغة الانجليزية:

لهذه اللغة اثرات عظيمة منذ عهد الاستعمار الانكليزي ، و نفوذ ملموس و هذه الاثرات موجودة إلى الآن بعد استقلال هذه الدول حيث توجد الفاظ انكليزية كثيرة في العامية الخليجية. و المنطقة تقع بين مركز النفوذ الانكليزي و الامريكي .

مراكز اللقاء بين الجاليات الوافدة و اهل المنطقة :

في السوق . كان أول لقاء بين الهند و عرب الخليج في السوق ، لأن الهنود كانوا أصحاب محلات تجارية كبيرة و الأسواق المركزية. في البيت : الالفاظ التي تستعمل في البيت و شئونه لكثيرة تدل على لقاء الهنود بالعرب في بيوتهم. وتلى هذا الصنفان الفاظ الأعمال البحرية و الخدمة و الدين و أسماء المدن و المأكولات و الحيوانات ، و الفواكه و الخضروات و أعضاء الجسم.

مصدر الالفاظ شبه القارة الهندية التي تستعمل في الخليج العربي : (١٥)

قبل أن نبدأ بسرد للالفاظ المأخوذة عن الهند نوضح أن بعض المناطق في الخليج كدبي مثلا يتكلم أهلها اللغة الأردية بسهولة مع اخوانهم الهنود، و لكن نقصد في هذه المقالة أن نذكر تلك الالفاظ التي يستعملها العرب في تحدثهم بالعربية العامية.

(الف)

- ١ - بانيان (بنيه) جماعة من الهند و السند هاجروا و سكنوا المنطقة و أسسوا فيها محلات تجارية و أسواقا عرفت باسم " أسواق البانيان " و تطلق كلمة البانيان أيضا على الوجه الذي رسمت عليه صورة رجل في النقد المعدنى الهندي اذ كانت النقود الهندية هي المستعملة في البلاد و وحدتها الروبية . (١٦)

- ٢ - بيزة (پيسه) عملة هندية تعادل حراً من أربعة و ستين من الروبية و الجمع بيزات (١٧)
- ٣ - تجوری (تجوری) و كذلك تجورية (١٨)
- ٤ - دبه (دبه) ظرف الزيت و الدقيق أو نحوه و دبه السيارة أى الصندوق الخلفى فيها، و هى أيضا جهاز تخفيف صوت المحرك فيها (١٩)
- ٥ - درزن (درجن) وحدة عددية لما يباع من البضائع و المواد بالعدد و تتألف من ١٢ قطعة، و اللفظة من الانكليزية (٢٠) و أرى أنها أخذت من الأردية و الهندية لوجود الرء فى درزن
- ٦ - روبية (روبيه) عملة نقدية كانت تستعمل مكان الدرهم المالى و تعادل ٦٤ بيرة (٢١)
- ٧ - رتى و هو (القيراط) أيضا ورن من أوران اللؤلؤ و يساوى ١٦ اى (٢٢)
- ٨ - حوت (حوت) الياف القنب الهدى أخذت اللفظة من السغالية (٢٣)
- ٩ - سيسم (شيشم) هو حشب الينوس الأسود (٢٤)
- ١٠ - صدل خشب يجلب من الهند، يسحق و يحلط مع الرشوش ، و يصنع منه عطر (٢٥)
- ١١ - كسى و كذلك جنى و الجو اى الليرة الذهبية، المادة دخيلة فالكسى هى الأردية اى الليرة الذهبية، و هى الفارسية هى جيسى، و الكسى الانكليزى كان يعادل ناودا وشلنا واحدا (٢٦)
- ١٢ - اللك (لاکھ) مائة ألف فى اللغة الهندية قال الشاعر
حلقت لو مهرك حمس عشر لك ليرة و عدى كثرها
مالى لشراك (٢٧)
- ١٣ - كرّ (كروز) ما يعادل مائة لك و اللك مائة ألف روبية ، و اللفظة من اللغات الهندية (٢٨)
- ١٤ - جوّ ورن من أوران اللؤلؤ ، قال محمد شريف الشيبانى فى كتابه قطر امارة عربية و تقدر قيمة اللؤلؤ بوحدة اعتبارية اسمها الجو و يتضمّن اللمعان و الوزن و الاستدارة و السلامة من العيوب ، اللفظة من اللغات الهندية (٢٩)

- ١٥ - المن (من) عيار قدره ثلاثون أوقيه، و الأوقية خمسة ارطال
و قد اختص هذا الوزن حالياً إلى ما يعادل أربع كلو (٢٠)
١٦ - توله وزن توزن به العطور (٢١)
١٧ - ليلام (نيلام) كلمة لا أصل لها ادخلها الباتانيون المتجولون
بالطرقات و على رؤوسهم سلال بها ملابس للبيع و هم ينادون
ليلام ، و قال بعضهم انها تحريف لكلمة نايلون (٢٢) و أنا
اعتقد انها من نيلام

(ب) الالفاظ التى تستعمل فى شئون البيت

- ١ - بالدى (بالتى) هو السطل أو دلو الماء، و هى دخيلة من اللغة
الأردية (٢٣)
٢ - بجلى (بجلى) الفانوس العازى، و يسمى بجلى بيت و هو
أيضاً مصباح اليد الكهربائى الذى يعمل بالبطارية (٢٤)
٣ - بكه و بكه (بكه) أى ممتاز و جيد جداً و هى من الهندية
(بكه) (٢٥)
٤ - تاواه (توا) هى الطاوه ، و سموها مقلة و محماص
وعاء حديدى على شكل قرص يخبر على ظهره المحدث رفاق
الخيز (٢٦)
٥ - التاكسى (شنكى) هو حوض الماء المعدى المصنوع من
القصدير (٢٧)
٦ - جوتى (جوتا) الحذاء أو كل ما يعطى القدم من نعل
وغيره (٢٨)
٧ - خوش أى حسن و جيد، و اللفظة دخيلة من الفارسية
و الاردية ، و فى قولهم هذا ' خوش بيت ' أى جيد ، و ترد
اللفظة بمعنى صحيح و عدل كقول أحدهم لآخر ' هذا حقك
و هذا حقى فيجيب الآخر خوش ' (٢٩)
٨ - دوسى (دهبوى) غسّال الملابس و المكوى ، و اللفظة دخلية من
الهندية (٤٠)
٩ - دوشك (توشك) فراش يتخذ للنوم و الجلوس و الجمع
دواشك. (٤١)
١٠ - سماوار وعاء يغلى به الماء، أما لصنع الشئى أو الاستحمام،
أو اللفظة روسية (سيما فور) لنوع من الاباريق التى يغلى

ثقافة الهند

- به الماء لصنع الشاي والقهوة (٤٢) و هي مستعملة في الاردية
أيضاً و منها انتقلت إلى الخليج
١١ - سنداس (سنداس) (٤٣)
١٢ - طراك (تراخ) أى الصفعة على الوجه أخذت من صوت
الصفعة (٤٤)
١٣ - كت (كهتمل) ضرب من البعوض اللاسع يكثر صباحه في
الليل، و اللفظة دخيلة من الهند (٤٥)
١٤ - جب (جب) فعل أمر أى صه و لا تتكلم و هي من
الاردية (٤٦)
١٥ - سيكل من السانكل لفظة هندية أصلها انجليزية (٤٧)
١٦ - چبلى تسمية لموع من النعسال و الأحذية ، و اللفظة من
الهندية بمعنى النعال (٤٨)
١٧ - لمبر (مبر) هو الرقم ، و اللفظة من الانكليزية. يتفوه بها
باللام بدل النون فيقولون لمبر بدل مبر (٤٩)
١٨ - رسته اى الطريق ، و الحادة و الشارخ و اللفظة دخيلة من
الاردية و الفارسية (٥٠)
١٩ - سيده أو سيدا بمعنى إلى الامام او إلى قدام أو بحط
مستقيم و هو مرادف لما يقال في التسام و مصر دوعرى ،
فيقول راكب السيارة للسائق سر سيده اى حذ السيارة
مستقيماً إلى الامام و لا يحرف يمينا و لا شمالاً، و برد
اللفظة بمعنى الاسقامة في الحياة فيقول الوالد لولده لازم
تسير لعمرك سيده ، أى تكون مستقيماً في حياتك (٥١)
٢٠ - نقشه اى خريطة هقال نفسة الدار اى خريطة البيت ،
هذه اللفظة و ان كانت اصلها عرسى و لكن معناها الحديد احد
من الاردية (٥٢)
٢١ - بوكر هو الحادم و كذلك البواب (٥٣)
٢٢ - بيله (ميل) مادة عطارية على شكل فصوص تسحق و تطحن
و تحلط بالماء و يستعمل في بعض العقاقير الطبية و هبال
نوع اخر من الميلسه و هو مسحوق يستعمل لصبغ الملابس
و لصنع حبر الكتابة و اللفظة اصلها (بيلام) من اللغات
الهندية بمعنى اللون الاررق (٥٤)
٢٣ - درام (درم) البرميل ، درام الریت اى برميل الریت،
و اللفظة دخيلة من الانكليزية عن طريق الاردية (٥٥)

- ٢٤ - بشكردي : لفظ يستعمل للتحقير قال الدكتور أحمد أمين
المدني : " ان " بشكر " اسم منطقة في بلوچستان ، هاجر قسم
من أهلها إلى المنطقة . و اشتغلوا بالأعمال الشاقة كالحماله
و النقل و البناء فصار واحداهم يسمى بالبشكردي . ثم
صار تطلق هذه اللفظة للإهانة ، فلان مثل البشكردي . (٥٦)
- ٢٥ - أرباب . لفظه دخيلة في لغتهم . و هي فارسية و أردية
و تعني صاحب العمل و مالكه و مديره . و اللفظ من الفصيح
العربي أرباب مصلحة ، و هم أرباب اعمال و الرجل رب
البيت . و قد اخذها الاعاجم عن العرب على صيغة الجمع
استعملت للمفرد ، ثم دخلت العامية بنفس استعمالها الهندي .
فيقولون أين الأرباب بالجمع أي اين صاحب العمل أو مديره
بالمفرد . (٥٧)
- ٢٦ - محنت أي الجهد هذا المعنى اخذ عن الاردية ، و المعنى
الأصلي في العربية الابتلاء . (٥٨)
- ٢٧ - كراڻي : هو الموظف في المكتب مثل المحاسب أو الكاتب
أو ضابط الوقت ، مؤنثه " كراڻيه " و اللفظة دخيلة من
اللغات الهندية و الفارسية . لعل اللفظ من " نكراني " . (٥٩)
- ٢٨ - كولي . (قلى) هو العامل الأجير باليومية ، و هو العمال
الذي يحمل الاحمال أيضا و الجمع " كولية " (٦٠) و الكولية
جمع غفير من اللوش و الباتان يشكلون غالبية الطبقة
العامة في الامارات ، و اللفظة دخيلة من الهندية بمعنى حمال .
- ٢٩ - كنكري : الحصى الصغير و الحجر المسحوق الذي يستعمل بعد
خلطه بالاسمنت في البناء ، و يقول الحنفى من الهندية بمعنى
الحصى . (٦١)
- ٣٠ - بنشر . بنهر في الهندية التي اخذت بدورها عن
الانكليزية . (٦٢)
- ٣١ - بشكر : أصله پيشكار ، في الاردية و الفارسية معناه
الموظف . (٦٣)
- ٣٢ - سامان : العفش . (٦٤)
- ٣٣ - چوله : الموقد النفطى أو الكهربائى . (٦٥)
- ٣٤ - وار : أي الياردة من مقاييس الطول ، فيقال اشترت وازين
من قماش أي ياردين ، انها لفظه هندية . (٦٦)
- ٣٥ - ولايتى : يقال هذا سامان ولايتى ، ان البضاعة من الصنف

- الجيد هذه اللفظة تستعمل فى الهندية و الأردية
للانكليز (٦٧)
- ٣٦ - كچره الأوساخ و القمامة، و اللفظة دخيلة من الفارسية
و الهندية و يستعملونها عند التفاهم مع الهود
و الفرس. (٦٨)
- ٣٧ - مرطبان وعاء من الفخار يوضع فيه السمن او نحو، و قد
اصبحت اللفظة تطلق على الأوعية الزجاجية أيضا و قد وردت
اللفظة فى الحكم فى الأصول العامية المصرية للدكتور
أحمد عيسى بك يقول المرطبان اسم بلدة فى مقاطعة
برمانيا و فى الهند اشتهرت بصنع الأوعية الصينيه
الحيدة (مرادباد) فسميت هذه الأوعية باسم البلدة (٧٩)
- ٣٨ - مير طاولة حشوية، و اللفظة دخيلة من التركيه
و الهندية (٧٠)
- ٣٩ - نمويه اى المودج من الصنف او التنى. ، يقال
للباسع أعطى من هذه نمويه اى مبط (٧١)
- ٤٠ - حاكى لفظة اردية و معناها تراسى اللون من حال اى
براب (٧٢)
- ٤١ - سكه (يبكها) اى مروحه الهواء، الكهرباسية ، و اللفظة من
الهندية (٧٣)
- ٤٢ - سد يقال سد الدكان اى اعلمه، و يقال العمال سدوا اى انتهوا
من عملهم اليومى ، و اللفظة من الفارسية و الاردية (٧٤)
- ٤٣ - دربول (درايور) سائق السيارة. و الجمع دريوليه، و اللفظة
دخلت من الانكليزية عن الاردية لان عامة الناس يقولون
هكذا (٧٥)
- ٤٤ - كليف بمعناه الاردية اى الوجع (٩٧٦)
- ٤٥ - كود كود بسرعه (٧٧)
- (ح)
- ١ - چياب و كذلك چيائى ضرب من الحبر الهندي المقلد بالسم
(٧٨) و لكر فى الاردية لاسيما للحبر المقلد بالسم بل هى
رقيق الحبر
- ٢ - ملاو (يلاو) (٧٩)
- ٣ - كشرى (كهجى) نوع من الطعام فى مصر عبارة عن الار
المطبوخ مع العدس و يقول ابن بطوطه فى اطعمه الهند

- و منها المنج (موبك) و هو نوع من الماشى و ان حبوبه
مستطيلة و لونها صافى الخضره و يطحور الارر مع المنج و
ياكلوه بالسمر و سموه كشرى (٨٠)
- ٤ - بوياسى نوع من الطعام الهندى المرعوب فى الحليج
العربى (٨١)
- ٥ - دال العدس . و سوربه الدال اى سورة العدس. و اللفظة
دخله من الفارسيه و الهنديه (٨٢)
- ٦ - سدورى الحمر الذى يطبخ فى السدور (٨٣)
- ٧ السكر سكر (٨٤)
- ٨ صالوبه طبخ الحصار باللحم. و ماده دخله من الهندية
(سالى) (٨٥)
- ٩ - سسمى نوع من الارر الاحود بررع فى الهند و باكستان
(٨٦)
- ١٠ - سمر و كذلك برف التلج و هى فارسيه و اردية (٨٧)
- ١١ - ساده و سادا اى الساي بدور حليب. يقولون شاي سادا (٨٨)
- ١٢ - منج (الموبك) قسم من العدس بالهند حبوبه مستطيله .
و لونها صافى الخضرة (٨٩)
- ١٣ - الماش نوع من العدس فى الهند حبوبه مستديرة و لونها
ابيض صاصع (٩٠)
- ١٤ - كارى مسحوق مجموعه توابل فيل يعرف الهند ناكل الكارى
و ليس السارى و هى من اللغة التاميلية (٩١)
- ١٥ - جراك عجيين من التبخ المسحوق. و اشياء اخرى تسعمل فى
البارجيله اى انه من الكلمة الهندية كراكو (Kurako) و معناه
تبع البارجيله (٩٢)

(د) الألفاظ المستعملة فى الملابس

- ١ - الدوطى (دهوتى) هو لباس الهنادك و عامه اهل القرى (٩٣)
- ٢ - شروانى لباس المثقفين و هو لباس رسمى لحكام الهند
أيضا (٩٤)
- ٣ - هدى جمعه هود. و الهندى تسمية لنوع من القماش النسائى
الخفيف الشفاف (٩٥)
- ٤ - السارى لباس نساء الهند (٩٦)
- ٥ - الشادر (چادر) من اللغة الأردية (٩٧)

ثقافة الهند

(هـ) الألفاظ المستعملة فى الحيوانات .

- ١ - بيبى متو الببغاء ، و اللفظة دخيلة من الأردية و متو، ببغاء، ذات الريش الملون ، قال العنقى البيبى متو عن أهل بغداد و هى الببغاء، و ذكر الأب انستاس الكرملى ان اللفظة هندية. (بيبى ماه تو) أى سيدتى انت القمر. (٩٨) و أنا اعتقد انها من بيبى متهو
- ٢ - شير تعنى الوجه المكتوب من النقود المعدنية، و اللفظة دخيلة من الفارسية و الأردية بمعنى الأسد. (٩٩)

(و) الألفاظ الهندية المستعملة فى الفواكه

- ١ - نارجيل و يلفظ ناريبيل و هو جوز الهند، فى تجديد الصماح النارجيل من السنسكرتية جنس شجر من الفصيلة النخيلة، و النارجيلة جوزة الهند (١٠٠)
- ٢ - البان پان (١٠١)
- ٣ - سنترى قسم من البرتقال فى الهند (١٠٢)
- ٤ - موسمى هو البرتقال ، و اللفظة دخيلة من اللغات الهندية. (١٠٣)
- ٥ - لمبو ضرب من الفواكه الحمضية، و المادة دخيلة من الهندية (نيبو) (١٠٤)
- ٦ - اللومى هو الليمون الحامض، تكون واحدته كروية صغيرة الحجم ، و اللفظة دخيلة من الهندية (لومى). (١٠٥)
- ٧ - همبه ثمرة المانكو، و اللفظة هندية. (١٠٦)
- ٨ - منجه فاكهة هندية معروفة، و يقال لها أيضا مانجو (Mango) عن اللغة المالابارية أى اللغات الدرافيدية. (١٠٧)

(ز) الألفاظ المستعملة فى الخضروات :

- ١ - ألو ، ألو ، بالو نبات البطاطس، و اللفظة مستعذثة فى لهجتهم. و هى دخيلة من اللغة الأردية. (١٠٨)

(ح) الألفاظ المستعملة فى الجواهرات

- ١ - بنجرى : ضرب من الأساور و العلى النسائية تكون ذات تنوعات جانبية مقببة و الجمع بناجر - قال العنقى فى معجم الألفاظ الكويتية : لعل اللفظة محرفة من اللغة الأردية حيث

يقال للسوار چورى (١٠٩)

- ٢ - هير و هيره معاصة اللؤلؤ، و الجمع هيرات ، قال الحنفى
أصل اللفظ من ' الهور' اعتقد انها هندية (١١٠)

(ط) الأسماء الهندية المستعملة فى الخليج

- ١ - بسنت (١١١)
٢ - هند (١١٢)
٣ - هنده (١١٣)
٤ - مهند (١١٤)
٥ - بدهندى (١١٥)

(ي) أسماء المدن و القنائل و البلاد المستعملة فى الخليج

- ١ - بهارت أى الهند فى اللغة الهندية، و معناها توابل لأن التوابل توجد بالهند و كانت لاتوجد فى البلاد العربية بل هى تستوردها من الهند فسموها باسم الهند بهارات (١١٦)
٢ - انگریزى هو الانجليزى، و الجمع انگریسر و سموهم بصارى أيضا يقول الشاعر

هنا بحرية تخرب ركابها

من رأس خيمتها فى معرابها

شاغر و لا حكم انگریزى جابها (١١٧)

- ٣ - گراش و گراشى ، و گراشيه قوم العجم من سكنه الامارات واحدهم گراشى (١١٨) أصله كراچى

- ٤ - حيدرآبادية يقول الاستاذ روكس بن زائد العريزى فى مقالة له عن امارة دسلى الحيدر آبادية قبيلة قدمت من الهند و كانت وثنية ثم اسلمت لاتسمح بترويج بناتها من العرب و ان كانت تتزوج منهم (١١٩)

- ٥ - البلوش قوم ينتسبون إلى عكران التى هى ضمن حدود إيران حاليا واحدهم بلوشيا، و تعيش جالية كبيرة منهم فى دولة الامارات و يمارسون الاعمال الحمالية و النقل و كان قسم منهم القوات المسلحة، و البلوش يقول عن أنفسهم انهم من أصل عربى، و من سلالة حمزة عم الرسول صلعم و انهم هاجروا اصلا من بلاد سمورية (١٢٠)

- ٦ - نواتية فخذ من افخاذ القبيلة الحيدرآبادية، و لهم حى خاص

بهم في مدينة الشارقة (١٢١)

٧ - باتان (پنهان) . (١٢٢)

(هـ) الألفاظ الطبية المستعملة في الخليج

١ - هليلي من العقاقير الطبية ، يستعمل كملين للمعدة حيث يعالج الإمساك وكذلك غازات المعدة وسوء الهضم و الأصل فيه هو الاهليج بقلب الجيم ياءاً، معرب من الفارسية وأصله سنسكريتي (١٢٣)

(ل) الألفاظ البحرية الهندية المستعملة في الخليج

١ - بلم القاب الصغير و الجمع بلام ، أورد اللفظة الشيخ جلال الصنفى في معجم اللغة العامية البغدادية بقوله " و اصل اللفظة من (Palam) اللاتينية للنخلة إذ كان البلم يصنع من جريدها و جذوعها " . (١٢٤)

و في مقدمة ابن خلدون حول البحث في قيادة الاساطيل ما نصه و يسمى صاحبها البلمند فيقول من لغة افرنجية فانه اسمها في اصطلاحهم، و يردف الحمى قائلًا و قيل إن اللفظة بربرية من لهجات البربر في شمال افريقيا و في اعتقادي انها من الهندية (فالام) و تكتب بالانكليزية (Vallam) و معناها القاب الصغير (١٢٥)

(م) الألفاظ الدينية المستعملة في الخليج

الألفاظ و المصطلحات تستعمل في حركة التبليغ تستعمل في الخليج كثيرا لأنها حركة هندية و بعض هذه الاصطلاحات عربية الأصل و لكن تغيرت معناها في الأردية ثم انتقلت بمعناها الجديد في اللغة العربية الخليجية، منها

١ - باشي (بهاشي) تستعمل كثيرا بين المتأثرين بحركة التبليغ (١٢٦)

٢ - نقد اصطلاح التبليغ ، معناه خروج الثمن في سبيل الله فورا ليس بعد مدة (١٢٧)

٣ - شله الخروج في سبيل الله أربعين يوما (چله) (١٢٨)

٤ - بيان الخطاب العام يستعمل في التبليغ (١٢٩)

٥ - شلو (چلو) اخرجوا في سبيل الله . (١٣٠)

- ٦ - بكوان يقول الدكتور أحمد المدنى - بكوان اسم لأحد آلهة الهند القدامى ، و كان بمثابة رب الأرباب عندهم، فاستعمل أهل الإمارات هذا الاسم و صاروا يطلقون على الرجل الصامت الذى لايتكلم و لايتحرك من مكانه، فيقولون، فلان حالس مثل البكوان (١٣١)
- ٧ - هندوك رجل يتبع المذهب الهندوكى (١٣٢)
- ٨ - سيخ المتبع للمذهب السيخى متبع كروبانك و هو موجود هذا الدير الجديد الذى نشأ فى القرن الخامس عشر ، و أصل معناه تلميذ (١٣٣)
- ٩ - بودا مؤسس الديانة البوذية الهندية (١٣٤)
- ١٠ - بوذى متبع الديانة البوذية (١٣٥)
- ١١ - جينى مذهب هندى قديم (١٣٦)
- ١٢ - بهره جيل من الهند الريدية سكنوا اماره دسى (١٣٧)
- ١٣ - قاديانى متبع المذهب القاديانى و رئيسهم غلام أحمد (١٣٨)

(ن) الأمثال المتعلقة عن الهند

- ١ - بيت و لا سفر سكاله ، اجلس بالدار و لاتحاطر فى السفر إلى بنغال (بنغال) (١٣٩)
- ٢ - الهند هندك ادا كلّ (قلّ) ما عندك ، المثل السعودى (١٤٠)

الألفاظ التى قدمناها هذا جزء يسير من مآت الألفاظ التى يتكلمها أهل الخليج و يدخلوها بين كلامهم العربى و أوضح أن هناك كثيرا من العرب و خاصة أهالى ديسى و الشارقة يتكلمون الأردية بدور صعوبة و يتفاهمون الهندود بلفتهم و لكن مقصدى كان أن أقدم الألفاظ التى يستعملونها فى البحوث بالعربية و رأينا فى فهرس الألفاظ أن أهل الخليج بدأوا يستعملون الحروف الفارسية و الأردية التى لاتوحد فى اللغة العربية

و رأينا ثانيا أن معنى الألفاظ الهندية أيضا تعيرت كثيرا فمثلا معنى كولى أصبح أجيرا هناك فهذه الألفاظ و التأثيرات لاتفى لها ورقات، فأتنا احصر رسالة الدكتوراة فى الآداب فى هذا الموضوع بالذات حتى نعرف هذه التأثيرات الهندية مع التمام و الكمال

الهوامش .

١٤ علوم اللغة و العواص التركيبية للمحة

الشارقة الميار . دى عدد ١١ ٢

١٩٨٦م ص ٩

١٥ اكثر اللفاظ .احوده من معجم اللفاظ

العامة فى دولة الامارات العربية

المتحصدة للاستاد فالح حنظل . و نحن

نكتب محققا معجم الامارات لفالح

حنظل

١٦ معجم الامارات لفالح حنظل ص ٦٩

١٧ - نفس المصدر ص ٩٨

١٨ نفس المصدر ص ١٦

١٩ نفس المصدر ص ١١٢

٢٠ - نفس المصدر و كتاب دشيل فى اللغة

العربية الحديثة و لهجاتها ص ٦٩

٢١ معجم الامارات لفالح حنظل ص ٢٤٨

٢٢ - نفس المصدر ص ٢٤٨

٢٣ نفس المصدر ص ١٤٥

٢٤ - معجم الامارات لفالح حنظل ص ٢١٢

٢٥ - نفس المصدر ص ٢٥٨

٢٦ نفس المصدر ص ٤٩٨

٢٧ - نفس المصدر ص ٥٠٧

٢٨ - نفس المصدر ص ٥٠٧

٢٩ - نفس المصدر ص ٥٢٦

٣٠ - نفس المصدر ص ٥٨٩

٣١ - صحيفة الميار عدد ٢١ - ٩ - ١٩٨٢م

٣٢ - معجم الامارات لفالح حنظل . ص ٥٥٤

٣٣ - نفس المصدر ص ٦٩

٣٤ - نفس المصدر ص ٧١

٣٥ - نفس المصدر ص ٨٨

٣٦ - نفس المصدر ص ١٠٤

٣٧ - نفس المصدر ص ١١٢

٣٨ - نفس المصدر ص ١٤٦

٣٩ - نفس المصدر ص ١٤٨

١ العلاقات العربية الهندية

للككتور السيد مقبول احمد ص ١١

٢ دراسة العلاقات التاريخية و الثقافية

بين الامارات العربية المتحدة و كيرالا

صحيفة الميار دى عدد ١ ٤ ١٩٨٤م

ص ٩

٣ صحيفة الميار . دى عدد ٤ ٢

١٩٨٥م ص ٨

٤ الخليج و الخليجيون قبل عام ١٩٢٠م.

دراسة الجغرافيا و السكان محطة

دراسات الخليج و العروبة العربية

عدد ٣٦ اكتوبر ١٩٨٢م ص ٢٤٧

٥ نفس المصدر ص ٢٥ و ٢٥١

٦ نفس المصدر ص ٢٢١

٧ نفس المصدر ص ٢٥١

٨ نفس المصدر ص ٢٤٠ و ٢٤١

٩ - تأثير الملة الاقتصادية على قيم

الثقافية و الاجتماعية و الدينية

بحث قدم به محمد احمد الشماق إلى

معهد الدراسات الاسلامية بالقاهرة

للمصنول على درجة الماجستير فى

العلوم الاساسية، صحيفة الميار

عدد ٥ - ١٢ - ١٩٨٤م ص ٦

١٠ - توطيد القوى العاملة الميار ،

دبى عدد ٢٢ - ١١ - ١٩٨٤م ص ٧

١١ - الميار - دى عدد ٢٥ - ١٠ - ١٩٨٥م ص

٨

١٢ - الميار - دى عدد ٩-١١-١٩٨٤م ، مقالة

حول اثر العمالة الأجنبية على تربية

الصفار ص ٨

١٣ - مقالة مع الاستاد فالح حنظل . الميار

دى عدد ٢١ - ١٠ - ١٩٨٢م ص ٨

تأثير اللغات الهندية على العربية العامية بالغليج

- ٤ - نفس المصدر ص ٢٠٢
- ٤١ - نفس المصدر ص ٢٢٥
- ٤٢ - نفس المصدر ص ٢٢٦
- ٤٣ - نفس المصدر ص ٢٠٢
- ٤٤ - صحيفة البيان دس عدد ٢٩ - ٩ - ١٩٨٣م
- ٤٥ - معجم الامارات لغال حنظل ص ٣٧٦
- ٤٦ - نفس المصدر ص ٥٠٦
- ٤٧ - نفس المصدر ص ٥٢٢
- ٤٨ - نفس المصدر ص ٣١٢
- ٤٩ - نفس المصدر ص ٥٢٣
- ٥٠ - نفس المصدر ص ٥٤١
- ٥١ - نفس المصدر ص ٢٥٢
- ٥٢ - نفس المصدر ص ٣١١
- ٥٣ - نفس المصدر ص ٦١٩
- ٥٤ - نفس المصدر ص ٦٢٣
- ٥٥ - نفس المصدر ص ٦٢٥
- ٥٦ - نفس المصدر ص ٢١٦
- ٥٧ - نفس المصدر ص ٨٢
- ٥٨ - نفس المصدر ص ٤٧
- ٥٩ - نفس المصدر و البيان عدد ١٢ - ١٠ - ١٩٨٥م
- ٦٠ - معجم الامارات لغال حنظل ص ٥٠٨
- ٦١ - نفس المصدر ص ٥١٧
- ٦٢ - دجيل في اللغة العربية الحديثة و لهجاتها ص ١١٥ و ١١٦
- ٦٣ - معجم الامارات لغال حنظل ص ٩٤
- ٦٤ - نفس المصدر ص ٨١
- ٦٥ - نفس المصدر ص ٢٩٠
- ٦٦ - نفس المصدر ص ٥٢٧
- ٦٧ - نفس المصدر ص ٦٦١
- ٦٨ - نفس المصدر ص ٦٦٢
- ٦٩ - نفس المصدر ص ٥٠٧
- ٧٠ - نفس المصدر ص ٥٦٨
- ٧١ - نفس المصدر ص ٥٧٠
- ٧٢ - نفس المصدر ص ٦٢٠
- ٧٣ - الدجيل في اللغة العربية الحديثة و لهجاتها ص ١١٥
- ٧٤ - معجم الامارات لغال حنظل ٩٢
- ٧٥ - نفس المصدر ص ٩٢
- ٧٦ - نفس المصدر ص ٢١٨
- ٧٧ - أحمر عن ذلك عند الرحمن سليمان الفيت السعوي الذي رارنا
- ٧٨ - نفس المصدر
- ٧٩ - معجم الامارات لغال حنظل ص ٥٢٢
- ٨٠ - سمعت هذا اللفظ كثيرا من العرب في المطاعم
- ٨١ - دجيل في اللغة العربية الحديثة و لهجاتها ص ١٢٠ - ١٢١
- ٨٢ - سمعت هذا اللفظ كثيرا من العرب في المطاعم
- ٨٣ - معجم الامارات لغال حنظل ص ٢٠٩
- ٨٤ - مجلة الاقتصاد الاسلامي دبي ، عدد ربيع الاول ١٤٠٥هـ
- ٨٥ - معجم الامارات لغال حنظل ص ٢٢٩
- ٨٦ - نفس المصدر ص ٢٤٥
- ٨٧ - نفس المصدر ص ٨٢
- ٨٨ - نفس المصدر ص ٨٧
- ٨٩ - نفس المصدر ص ٢٩٠
- ٩٠ - رحلة اس بطوطة بيروت ص ٤٠٩
- ٩١ - نفس المصدر ص ٤٠٩
- ٩٢ - دجيل في اللغة العربية الحديثة و لهجاتها ص ١١٥
- ٩٣ - نفس المصدر ص ٥٦ و ٥٧
- ٩٤ - البيان عدد ١٧ - ٧ - ١٩٨٦م ص ٨
- ٩٥ - البيان عدد ٦ سنة ٣١ ص ٨

ثقافة الهند

- ٩٦ - نفس المصدر ص ٨
- ٩٧ - دجيل في اللغة العربية الحديثة
و لهجاتها ص ١١٥
- ٩٨ - نفس المصدر ص ٤٢
- ٩٩ - معجم الامارات لغال حنظل ص ٦٩
- ١٠٠ - دجيل في اللغة العربية الحديثة
و لهجاتها ص ١٢٥
- ١٠١ - معجم الامارات لغال حنظل ص ٦٠٥
- ١٠٢ - نفس المصدر ص ٦٩
- ١٠٣ - نفس المصدر ص ٢٠٤
- ١٠٤ - دجيل في اللغة العربية الحديثة
و لهجاتها ص ١٢٥
- ١٠٥ - معجم الامارات لغال حنظل ص ٥٤١
- ١٠٦ - البيان عدد ١ - ٤ - ١٩٨٤م
- ١٠٧ - معجم الامارات لغال حنظل ص ٦٤٢
- ١٠٨ - دجيل في اللغة العربية الحديثة
و لهجاتها ص ١٢٠
- ١٠٩ - معجم الامارات لغال حنظل ص ٣٧
- ١١ - نفس المصدر ص ٩٢
- ١١١ - معجم الامارات لغال حنظل ص ٦٤٨
- ١١٢ - نفس المصدر ص ٨٣
- ١١٣ - نفس المصدر ص ٦٤٤
- ١١٤ - نفس المصدر ص ٦٤٤
- ١١٥ - نفس المصدر ص ٥٩٩
- ١١٦ - نفس المصدر ص ٩٤
- ١١٧ - البيان دى عدد ١ - ٤ - ١٩٨٤م
- ١١٨ - معجم الامارات لغال حنظل ص ٦٨
- ١١٩ - نفس المصدر ص ٤٩٢
- ١٢٠ - معجم الامارات لغال حنظل ص ١٧٨
- ١٢١ - نفس المصدر ص ٩١
- ١٢٢ - نفس المصدر ص ٥٤٤
- ١٢٣ - البيان - دى عدد ٥ - ٦ - ١٩٨٦م
- ١٢٤ - معجم الامارات لغال حنظل ص ٦٤٢
- ١٢٥ - نفس المصدر ص ٩٠
- ١٢٦ - نفس المصدر ص ٩١
- ١٢٧ - نفس المصدر
- ١٢٨ - المعلوم يستعملون هذه الألفاظ
- ١٢٩ - نفس المصدر
- ١٣٠ - نفس المصدر
- ١٣١ - نفس المصدر
- ١٣٢ - معجم الامارات لغال حنظل ص ٨٨
- ١٣٣ - نفس المصدر ص ٦٤٢
- ١٣٤ - دجيل في اللغة العربية الحديثة
و لهجاتها ص ٨٧
- ١٣٥ - معجم الامارات لغال حنظل ص ٩٤
- ١٣٦ - نفس المصدر ص ٩٥
- ١٣٧ - دجيل في اللغة العربية الحديثة
و لهجاتها ص ١٠٩
- ١٣٨ - معجم الامارات لغال حنظل ص ٩٤
- ١٣٩ - معجم الامارات لغال حنظل ص ٤٧٨
- ١٤٠ - أحمرنا عن ذلك الأستاذ عبد الرحمن
سليمان العيث السعودي الذى رارنا
بومال

الملاحم الهندية فى اللغة العربية و آدابها

بقلم : شيث محمد اسمعيل الاعظمى
محاضر فى قسم اللغة العربية، جامعة صكنو - نيجيريا

بلاد الهند ما كانت اجنمية للملاد الى تحاورها. و نكوبها حصوصا
ارضا عريقه فى الثقافة كان لها اثر بارز فى الثقافات المامسة الاخرى.
و الثقافات المامية ثقافات مقدمة. لانها يستلغ ما تحتاج من الثقافات
الاخرى و لا تمنعها عصبية شعبية او دينية و إن منعها فتصير جامدة
و محلفة. يساها التاريخ و اى ثقافة تكون لا يمكن لها أن مدعى انها
قاسمة بداتها، لم تستلغ و لم تستمر شيئا من الملاد المتحاوره و هذا على
الباحثين أن يسخرجوه و يرشدوا إلى المصادر و المآخذ بمحدد الزمن
و الوقت

وجود الالفاظ الدخيلة فى اللغة العربية يدل على احتكاك العرب
و روابطهم بالأمم الاخرى. و فى هذه الالفاظ قسط وافر من الالفاظ الهندية
التي تسربت إلى اللغة العربية فالالفاظ مثل فلفل، قرنفل، كافور، غصاء،
زنجبيل، قرطوق، قسط، شطريج، ارساء، رشاء و بابو كلها من أهل هندی
و كتب جرجى زيدان أن صبح و بهاء فاسهما سنسكرتية و مغلن لفظ
سفينة سنسكرتى الاصل أيضا و كذلك صياء (١) و لكن تسرب الافكار
الهندية أكثر من الالفاظ الدخيلة و شواهدا مبعثرة فى الكتب و اثار
المثقفين و الواقع أن الثقافة الهندية كانت من بين الثقافات التي تسربت
إلى الفكر العربى عن طريقه البصرة. إذ كان اهم مركز ماهول فيها منذ
القديم هو الأبلّة التي كانت الميناء العراقى الرئيسة للتجارة مع الهند،
حتى لقد عرفت هذه المنطقة باسم أرض الهند أو ثغر الهند، ثم كان فتح
العرب للسند بعد ذلك عام ٩١ الهجرى منفذا جديدا لتسرب الثقافة
الهندية إلى الفكر العربى (٢)

و القرن الثاني مرآة حلته لهذه الافكار التي اثرت في الحضارة العقلية العربية اذ سملت حركة الترجمة في القرنين الاول و الثاني كنما هندية في الادب و الرياضيات و للجاحظ من يؤكد ذلك يقول فيه و قد نقلت كتب الهند و ترجمت الحكم اليونانية و حولت اداب العرب (٢)

و يقول في مكان اخر
و حسبت ما في اسدي الناس من كتب الحساب
و الطب و المنطق و الهندسة و معرفة اللحور و الفلاحه
و الحارده و ابواب الاصناع و العطر و الاطعمة و الآلات (٤)
و ساء هذا التأثير في معظم الحياة ، فمثلا بسع العرب نظم اليهود
قواعد الرياضيه و الفلك و ساء فيهم السعور التعليمي، و اقبلوا بصوغ
العلوم المترجمه و غيرها في سعر عربي ظهر لأول مره في هذا القرن
و لعل اقدم ما وصلنا من هذا السعر تلك الحطيه التي القاها ولید بن برید
على منبر المسجد في يوم الجمعة و قد قال فيها

الحمد لله ولي الحمد احمده في سربنا و الجهد

و يتابع بعد ذلك النظم في السعور التعليمي و استخدام المرووح في
صوغ انواع العلوم و المعارف، فسرى محمد بن ابراهيم الفارابي بنظم شعرا
تعليميا في الفلك، و كذلك نظم ابو قصيده في علم النحو، و لاسحق بن
حسن قصيده في تاريخ الطب، و بعد اسعارا تعليميا في مدح النحو،
و للكناني قصيده في هذا المعنى، و ربما كان هو الاساس فيما بعد لآلفية
ابن مالك و غيرها من النظم التعليمي في النحو، و في علم التاريخ بعد
قصيده للحرابي بطلع نحو ماه و خمس سنين، و في باب الفرائض
مردوخه لابان بن عبد الحميد الاحمدي بشرح فيها احكام الصوم و الزكاة
و ابان هو من اصل هندي و نظم قصائد في العقائد الفارسية و الهندية
و اذا امعنا النظر في المذاهب و المعتقدات التي بسود القرن الثاني
بعد ان التأثير الهندي كان واضحا في بعضها كل الوصوح ففكره البناسج
التي ظهرت في معتقدات بعض الفرق الاسلاميه هي فكرة اصله الهند
و يقول المعدادي

ان الفايلس بالبناسج كانوا موحدين قبل ظهور
الدولة الاسلاميه و هم يميلون في صنفين، صنف من
الفلاسفه و صنف من السمينه و اصحاب البناسج من
السمينه، و قد ابر هذا المذهب الحظير في الفرق

الاسلامية التي نشأت بعد ذلك و أهمها فرق الروافض
الخلوية و هي المانوية و الحاخية و الخطابية
و الراودية كما اثرت أيضا في فرق القدرية (٥)
و السمية منسوبة إلى سمات (٦)

و يكسب شوقي صيف عن ابي الحسين أحمد بن إسحق الراوندى
سلميد ابي عيسى الوراق المانوى

و سقطت كتب ابن الراوندى في العصور التالية من
ايدى الزمن، فلم يصلنا منها شئ . و لكن و صلتنا
شذور و مقطعات في كتب بعض من ردوا عليه او من
ترجموا له، من ذلك كتاب المحاسن المودة : لهمة الله
التسارارى (داعى دعاة الفاطميين لعصر المسمصر) إذ
جلب إقتباسات من كتابه (الرمردة في دفع السموات)
و فيها يراه يرد إبتكار الننوات الى المراهمة اليهود
تضللا حتى بعد التهمة عن نفسه، و كأنه إما يتكلم
لبسائهم ، و هو بسهل كلامه بان الله أنعم على الانسان
بالعقل لمسير الحس من القبح و الخير من الشر، و إن
ملا داعى إلى الرسل، لأنهم إما ان يوكدوا هذا التمييز
العقلى الذى يعنى عنهم فيه العقل، و إما ان يبطلوه
أو يقصوه و حسبك يكون نبوتهم عبثا و لا حاجة
للانسان بها (٧)

و إذ مرانا ما كتب الشهرسانى في كتابه الملل و النحل نجد أن
هذا صدى ما قالته اليهود، بكتب الشهرسانى

مبها ان قال إن الذى يأنى به الرسول لم يحل من أحد
امرئ، إما ان يكون معقولا، فان كان معقولا فقد كهانا
العقل النام بادراكه، و لوصل إليه فإى حاجة لنا إلى
الرسول ؟ و إن لم يكن معقولا فلا يكون مقبولا، إذ قبول
ما ليس بمعقول خروج عن حد الاسانسة و دخول في
حريم السهيمه

و مبها إن قال

قد دلّ العقل على ان الله تعالى حكيم و الحكيم لا يتعبد
الخلو إلا بما تدل عليه عقولهم، و قد دلت الدلائل العقلية
على ان للعالم صانع عالما قادرا حكيما، و إنه اعلم على
عباده نعمًا بوجب الشكر، فننظر في آيات خلقه

ثقافة الهند

بعقولنا ونشكره بالاله علينا، و إذا عرفناه و شكرنا له
استوجبنا ثوابه. و إذا اكرماه و كفروا به استوجبنا
عقابه فما بالنا نتبع بشرا مثلنا (٨)
و يمكننا أن نرد كثيرا من السعر المدهى فى القرن الثانى الهجرى
ذلك الذى ينكر أصحابه البعث و المعاد إلى تأثير مثل هذه العقائد
الهندية (٩)
و كما كتب صاحب تاريخ الفلسفة فى الإسلام اقتبس الشعراء
من معانى الحكم الهندية (١٠) يقول صاحب الأغانى عن كثير عزة إنه
كان شيعا غالبا يرمع ان الارواح بناسخ (١١) هكذا المقنع الخراسانى
و كان يقول بناسخ الارواح (١٢) و يقول ساعر من المحدثين

أحتنا سكية

ايطرى اما لصرف اللسالى جعلت احتنا سكية فاره
فاطردى هذه الساسير عنها و اركيها و ما تضم العراة
و مال ايضا

جارسا ابو السكر

سارك الله كاسف المحر فقد اراسا عجائب الرمن
حمام شمان سيج حلننا صبره حاربا ابو السكر
بدل من مسسه تحليليه مشييه فى الحرام و الرسن

علق الاسناد عبد الله الطيب على هذه الأبيات أنها فى التناسخ (١٣)
و حير مثال لهذه التاثر الهندى هو شعر الرهد، و تظهر هذه الآثار
العربية فى حركة الرهد منذ اوائل القرن الثامن من الهجرة واصحة كل
الوصوح حى بدا الرهد يبحو بحوا فيه اعمرال للدنيا و ابتعاد عن أمورها
و عن عوامل الحياه فيها كالرواح و التناسل، بهذا الحس المصرى راند
حركة الرهاد فى ذلك العهد كله يقول إذا اراد الله بعدد خيرا فى
الدنيا لم يتعلقه باهل و لا ولد و كان مالك بن دينار يقول لا يبلغ
المرء صرله الصديقين حى يترك روجه كاسها ارمسه و ساوى إلى مراكب
الكلاب و إبراهيم بن ادهم يقول من تعود امحاد النساء
لا يبلغ (١٤)

و من المؤكد ان الرهد المانوى كان مصطبعا بالوان هندية بودية

لسبب بسيط، هو ان البودية سادت في خراسان قبل الفتح الاسلامي
بألف عام كما سادت في فارس (١٥) و لعلّه من اجل ذلك كانت المانوية
تحترم بوزا و تزعم انه نبي مرسل، و بحر مع تسليمنا بالعوامل التي
ذكرها جولد زيهر و نبي على اساسها باثر الزهد لعناصر هندية نستطيع
أن نقرر ان المانوية كانت من اقوى العوامل التي عملت على تسرب ما
فيها من عناصر هندية إلى حركة الزهد في هذا العصر (١٦)

و يذكر جولد زيهر انه في القرن الثاني من الهجرة نقلت مؤلفات
بودية إلى الأدب العربي، و ان ما كان منه ملل الهند و دساتها و ترجم
ليحيى بن خالد البرمكي مما كان له اثر كبير في مجالس الأدباء
و المثقفين، و خاصة تلك المجالس التي كانت يعقدها يحيى و يجتمع فيها
طوائف من ذوى الملل و الأهواء المختلفة و يرى جولد زيهر أن نحلة
السمسية و هي نحلة بوديه كانت تمثل في هذه المجالس و يؤكد ان أفكار
الهندية لم تدخل في محيط الفكر الاسلامي عن وجهة النظر الفلسفي
محسب، بل كانت موضع حسهم و تجربتهم في الزهد عن طريق رهبان
الهند الذين كانوا في العراق و الساجين منهم الذين وصلوا بلاد الشام
في العصر الأموي، و يرحل من ذلك إلى ان الرهبان الرادقة الساجين
الذين صورهم الحافظ في كتابه الحيوان إنما هم السادهو الرهبان
البوديين أو هم من هؤلاء الذين سيرون على نهجهم و يقلدون طريقة
عبيتهم و نظرهم للحياه و على النحو ممكن أن يفسر انتشار قصة بوزا
مكررة في قصة إبراهيم بن أدهم و تقديسها في أوساط الزهاد و بيئاتهم،
دليلا على باثر حركة الزهد في هذا العصر بالأفكار الهندية إما عن الهند
مباشرة أو عن طريق المانوية، و نجد هذا التأثير واضحاً في شعر
أبي العتاهية حين يقول

يا من تتشرف للديا و ربيها ليس التشرف رفع الطين بالطين (١٧)
إذا اردت سريف الناس كلهم فانظر إلى ملك في زى مسكس

و نفهم جولد زيهر من هذين البيتين أن أنا العتاهية يشير إلى

بوزا (١٨)

و قال أبو العتاهية أيضا

لله اهل مسور كتب اعهدهم اهل القصاب الرخاميات و العرف
يا من تشرف بالديا و ربيها حسب الفتى بتقى الرحمن من شرف

ثقافة الهند

و قال

من قر عينا سفى بلعة يوما بيوم عاش عمشة الملك

لما حصلت على القباة لم ازل ملكا يرى الاكثار كالاقلال و ذكر
حولد رنهر من ترجمة بعض المؤلفات البوذية الى اللغة العربية
مثل كتاب البد و كتاب بلوهر و بودا سف و اسى السديم يصرح
فى كتابه ان بودا سف هو نى السمنى و يذكر كتباً اخرى كثيرة
منها كتاب بداسف مفردا و كتاب ادب الهند و الصين
و كتاب الهند فى قصة هبوط ادم عليه السلام و كتاب
حدود منطق الهند و كتاب بيذا فى الحكمة (١٩)

و يرى بلكس ان انا يريد المظامى هو الذى ادخل بعض الافكار
الشرقية فى التصوف، ففكرة العناء التى يعتبر هو أول من تكلم فيها
كلاما واصحا يرجع إلى اصل همدى بودى بروان و قد أخذها عن شيخه
اسى على السدى (٢٠) و يجد نجاد هذا النوع من الشعر الصوفى فى
الكتاب المصوف فى الاسلام لركسى مبارك و لا ينسى هنا
منصور الحلاج الذى قد افاد فى رحلته إلى الشرق كثيرا من المعلومات
عن حياة الشعوب الشرقية و معتقداتها و الاطلاع بثقافتها و صر عليه
بعض من الكتاب الصوفية، فالسهروردى يقول إن الحلاج قد اشار إلى
رحلة النفس حسما صاح

اقتلبنى يا ثقافسى
و مماسى فى حناسى
إن فى قتلى حياتى
و حياتى فى معاتى

و هذا ايضا ما عناه بهذه الكلمات

هيكلى الجسم بورى الصم صمدى الروح ديان علم
عاد بالروح إلى اربابها منقى الهيكل فى التراب رمم (٢٢)

و اسيات المنصور الاخرى التى تدل على عقيدته فى الحلول

انا من اهوى و من اهوى انا بحر روحان جلالنا بدنا
هادا بصرتنى اصبرته / و إذا اصبرته ابصرتنا

أيضا

حملت روحك فى روحى كما يحمل العبر بالمسك لفتق
هادا مسك شسى - منسى / فاذا أنت أنا لا بفترق

أيضاً

مزجت روحك فى روى كما تمزج الخمرة بالماء الزلال
فاذا أمسك شئ، مسنى فذا أنت أما فى كل حال

و لعل مما هو أصرح فى الحلول قوله

أنت بين الشعاف و القلب تجرى مثل جرى الدموع من أجفانى
و تحل الضمير جوف فوادى كحلل الأرواح فى الأبدان
ليس من ساكن تحرك إلا أنت حركته خفى المكان

أيضاً

رأيت ربسى بعين قلب فقلت من انت قال أنت

و سفره هذا مذكور فى المجلد الثامن من تاريخ بغداد و قد رأى
الحلاج أن يقوم برحلته الأولى التى استغرقت خمس سنوات، فترك تستر
إلى الأقاليم الشرقية، و قد اتهمه خصومه بأنه قام بهذه الرحلة ليتعلم
السحر و قد نطقوا فيه كذا و كذا، فقد قال الحاسب
• و قد سمعت والدى يقول وجهى المعتضد إلى الهند لأمر أتعرفها
ليقف عليها، و كان معى فى السفينة رجل يعرف بالحسين من منصور،
و كان حسن العشيرة طيب الصحبة، فلما خرجنا من المركب و نحن على
الساحل و الحمالون ينقلون الثياب من المراكب إلى الشط فقلت له أيش
جنت إلى هنا ؟ قال جنت لاتعلم السحر و أدعو الخلق إلى الله (٢٣)
و قال المزينى

رأيت الحسين بن منصور فى بعض أسفاره فقلت له إلى أين ؟ فقال
إلى الهند، أتعلم السحر أدعو به الخلق إلى الله تعالى عز و جل و فى
كتاب آخر ثم بدأ للحلاج ان يقوم برحلة ثانية إلى الأقطار الشرقية
فاعد العدة للقيام برحلته أبعد مدى من رحلته الأولى فى بلاد الهند
و مانوية و بوذية التركستان فوصلها بطريق البحر و صعد فى نهر
السند و ذهب من ملتان إلى كشمير (٢٤)

و كتاب كليله و دمنة (يسج تسترا) من اهم الموشرات الهندية مع
انه ترجم من البهلوية إلى العربية و لكن أصله من السنسكريتية ، نسج
على منواله كثير من الكتاب فقد ألف ابن الهياريسة على مثاله كتاب
الصادح و الماغم و ألف عبد الله بن أبى قاسم القرشى على مثاله أيضا

ثقافة الهند

كتاب سلوان المطاع في عدوان الطماع و الف اس عريشاه كتابه فاكهة الخلفاء و مناصرة الطرما. (٢٥) و اعلب الطن أن الأدب العربي قد تأثر في بعض حواصيه بهذه القصص الهندى الذى يعلب عليه الطابع الرمرى و الذى يهدف إلى علاج بعض العيوب الاجتماعية فكتاب البحلا. للجاحظ هو نوع من تلك القصص الرمرية التى يهدف مولعها من ورائها الدهكم بالخلاء و السحرية منهم (٢٦) و هذه القصة قد تركب انرا فى الأدب العربى، لاسيما عند كتاب الأخبار و الأقاصيص و الأسفار و الحرافات و المقامات فى القرن الرابع و ما بعده من امثال اسى حيان التوحيدى و اسى المطهر الأردى و اسى على السوخى و بديع الزمان الهمدانى و غيرهم

البلاغة :

و قد ناثرت السلاعة العربيه كذلك بالبلاعة الهنديه، فقد نقل الحافظ رحمه الصحيفه الهنديه فى السلاعة و فيها يقول
إن اول السلاعة احتماع اله السلاعة و ذلك ان يكون الخطيب راسط الحاش، ساكن الحوارح، قليل اللحط، متحبر اللفط، لا يكلم سيد الامه بكلام الامه و لا الملوك بكلام السوقه، و يكون فى قواه فضل للتصرف فى كل طبعه، و لا يدهق المعاسى كل التدقيق، و لا ييقح الالفاظ كل التدقيق، و لا يصفها كل النصفية، و لا يهدبها غاية التهذيب، و لا يفعل ذلك حتى يصادف حكما او فيلسوف (٢٧)
و بحر إذا حسا بحلاصه هذا السار بحد انه هو الاساس الذى تعتمد عليه السلاعة لا يكاد يحرج فى معناه عما حا. فى صحيفه البلاغة الهنديه، يقول الحافظ فى المناسبة بين الالفاظ و المقام الذى تقال فيه

فان راسى فى هذا الضرب من هذا اللفظ ان اكون ما دمت فى المعاسى التى عباراتها، و العادة فيها ان اللفظ بالشئ. العميسد الموحود وداع التكلف مما عسى أن لا يسلس و لا يسهل إلا بعد الرياضة الطويلة، و أرى أن اللفظ بالفاظ المتكلمين مادمت حاصبا فى صباغة الفاظ قد حصلت لاهلها بعد امتحان سواها فلم يلحق بصاعتهم إلا بعد أن كانت متاكلا بينهما و بين ذلك

المعاسي و قبيح المتكلم أن يعتقر إلى ألفاظ المتكلمين
في خطبة أو رسالة أو في مخاطبة العوام و الجار أو في
مخاطبة اهله و عبده و أمه . أو في حديثه إذا حدث
أو خمره إذا أخبر. و كذلك من الخطباء ان يجلب الفاظ
لأعراب و ألفاظ العوام و هو في صناعة الكلام داخل
و لكل مقام مقال و لكل صناعة شكل (٢٨)

و كما اسلفنا أن المثعنين كانوا يحاولون ان يقتبسوا شيئا في
انتاجاتهم من الثقافة الهندية الراقية، فنجد هذا الاقتباس أحيانا واصحا
جدا و احيانا مختميا ورا- العجب فهذا أبو نواس، لاحظ ابن قتيبة انه كان
متاثرا من الافكار الهندية و من ذلك قوله في الخمر

تخير و النجوم وقف لم يتمكن به المدار

يقول ابن قتيبة

يريد ان الخمر تخيرت حين خلق الله الفلك، و اصحاب
الحساب يدكروا أن الله تعالى حين خلق المجوم جعلها
محممة واقفة في برج، ثم سرها من هناك، و إنها
لا تزال جارية حتى تجتمع في ذلك البرج الذي ابتداء
فيه، و إذا عادت إليه فامت القياسه و نزل العالم،
و الهمد يقول إنها في زمان نوح اجمعت في الحوت إلا
يسيرا منها، فهلك الخلق بالطوفان و بقي منهم بقدر ما
بقي منها خارج الحوت (٢٩)

و ينشد ابن قتيبة قول أبي نواس في بعض المعين

قل لزهير إذا حدا رسدا اقل و أكثر فانت مهذار
سحنت من شدة البرودة حسى صرت عندي كاتك النار
لا يعجب السامعون من صغرى كذلك الثلج بارد حار
و يعلق بقوله
هذا الشعر يدل على نظر أبي نواس في علم الطبائع

ثقافة الهند

لأن الهند ترعم ان الشىء اذا افترط فى المرد عاد حارا

موزيا (٣٠)

و تمثل ابن عمده فى العقد الفريد بحكمه من كليلة و دمنه
ان العازم يكره القتال ما وجد بدا منه لأن النعمه فيه من النفس و النعمه
فى عمره من المال و لاحظ ان اما تمام فعل هذا المعنى اد قال

كم بين قوم إنما بمقاتتهم مال و قوم ينفقون نفوسها (٣١)

و هكذا تاثر خليل بن احمد الغراييدى إذ دفع بلميده الليث بن
نصر بن سيار ان يقلب كل الصيغ التماثية و الثلاثيه و الرباعية
و الخماسية على حروف الهجا . و بذلك حصر جميع الكلمات لما نطقت به
العرب و مما لم تسقط مع نصه فى المعجم على الطرفين و جعله يربطه على
مخارج الحروف بالصنط كما ربيت عند الهنود حروف السيسكرتنة (٣٢)
و فى ذلك ما يشير إلى اطلاعه على بعض الابحاث الهندية فى
الاصوات، و لعل ذلك ما جعله يعنى بالهمز و التشديد نفس المرحع
و ينتهى هذا المقال على ذكر اسى الغلا- المعري الشاعر المستقيم الذى
قد تاثر بالفكر الهندى إلى حد بعيد حتى صار ساسا، و كان يؤمن بفلسفة
عدم الشدد فانه القائل

عدوت مريض العقل و الراى فانلقى

لتعلم أنباء الامور الصحاح

فلا تاكلس ما احرج الماء ظالمنا

و لا تنغ قونا من عرسى الدناج

و لا تبصر اماب ارادت صريحة

لأطفالها دون العواشى الصراح

و دع صرب الحبل الذى بكرت له

كواهب من ارهار بب هوانج

الهوامش

(١) تاريخ اداب اللغة العربيه

(٢) اتجاهات الشعر العربى

(٣) الحيوان ج / ١

حرجى ريدان
د/ مصطفى هداره
الحاظ

ص ٣١
ص ١
ص ١٥

الملاح الهندية في اللغة العربية و ادائها

٨١	ص		(٤) نفس المرجع
١٦٣	١٦٢	ص	(٥) الفرق بين الفرق
		المعداوي	(٦) صحي الاسلام
		احمد امين	(٧) العصر العباسي الثاني
١٢	ص	شوقي صيف	(٨) الملل و النحل -
٢٥١	ص	الشهرستاني	الكتاب الرابع اراء الهند
١١	ص	د/ مصطفى هداره	(٩) اتجاهات الشعر العربي في
			القرن الثاني الهجري
١٢	ص	دي مور	(١٠) تاريخ الفلسفة في الاسلام
٢٥١	ص	ابو الفرج اصفهاني	(١١) الاعاصي ج / ٩
٣٥	ص	شوقي صيف	(١٢) العصر العباسي الاول
١٨٩	ص	عبدالله الطيب هاشم محمد	(١٣) العباسية الصغرى
٦١	٦	ص	(١٤) اواخر العباسية حياته و شعره
٢٣	ص	بكلس	(١٥) الصغرى في الاسلام
٦٢	ص	محمد محمود دش	(١٦) ابو العباسية حياته و شعره
٢٤١	ص	ابو العباسية	(١٧) ديوان ابي العباسية
١٤٢	ص		(١٨) العقيدة و الشريعة
٤١٤	ص	ابن السديم	(١٩) المهرست
٢٢	ص	بكلس	(٢٠) الصوفية في الاسلام
		ركي مبارك	(٢١) التصوف في الاسلام
٢٤٦	ص	عبد الحكم حسان	(٢٢) التصوف في الشعر العربي
١٢	ص		(٢٣) تاريخ بغداد ج / ٨
٦٨	٦١	ص	(٢٤) شخصيات قلقة
٣٣١	ص	احمد امين	(٢٥) صحي الاسلام ج / ١
٨٣	ص	د/ عبد الحكيم	(٢٦) ادب المعتزلة
١٠١	ص	الحافظ	(٢٧) البيان و التبيين ج / ١
٣٦٨	٣٦٩	ص	(٢٨) الحيوان ج / ٣
٢١٤	ص	الحافظ	(٢٩) الشعر و الشعراء -
١١١	ص	ابن قتيبة	(٣٠) نفس المرجع
١٤٢	ص	ابن عبد ربه	(٣١) العقد الفريد ج / ١
١٢٢	ص	د/ شوقي صيف	(٣٢) العصر العباسي الاول

الشيخ رشيد رضا المصرى و الدراسة لأرائه الدينية و السياسية

بقلم : البروفيسور محمد راشد الندوى
رئيس قسم اللغة العربية و آدابها
جامعة علي حرة الإسلامية - الهند -

لقد كان الشيخ رشيد رضا معروفا فى الهند منذ طويلا باسم الشيخ رشيد رضا المصرى و عرفته الاوساط العلمية و الدينية فى شبه القارة الهندية فى مسهل هذا القرن . حيث وجه إليه الشيخ العلامة سبلى النعمانى دعوة ليراس الاحتيال السوى لدوده العلماء فى سنة ١٩١٢ للميلاد ، و قد نابر الشيخ رشيد رضا و استاده الشيخ الإمام محمد عنده بحصنه الشيخ العلامة سبلى النعمانى و نصيرته الدينية و العلميه نائرا كثيرا ، و حاصه حينما رجع من سفره إلى سوريا و مصر . و سر مذكراته باسم رحلة الى الروم و الشام و مصر بالأصل الأردوى ، بالأصافه إلى كتابة مقال باللغة العرسة و فى أسلوب علمى بليغ . اسعزض فيه الأهر و مصايه ، و اندى فيه عن قلقه تجاه الأوضاع الراهمة التى احاطت به ، بشرته أولا مجله عرسية هندية ، ثم سره الأستاذ رشيد رضا فى سنة ١٨٩٨م فى صفحات المنار و الشيخ على يوسف فى المود

هذا ، و فى تلك الايام كان الشيخ الإمام محمد عنده و حربه كرسور جهودا حنسة لمل نهار لاصلاح الأهر فى شوسه الدراسة و الاداره ، و مذكر الشيخ رشيد رضا فى مذكراته المسورة فى المنار حلقات ان الشيخ الإمام محمد عنده جعله المقال بمفاعل معه بماعلا دفعه إلى ان يشير إليه فى مجلس هيئة الشور الاداره للأهر . و يلقى كلمة سدوه حماسا لادخال تعديلات فى الأهر فى صو- ذلك المقال . و بذلك كان

الشيخ شبلى النعمانى قد اشتهر بشخصيته العلمية فى أوساط مصر والشام فى أواخر القرن التاسع عشر للميلاد ، ثم إنه ألف كتاباً تناول فيه " تاريخ التمدن الإسلامى " لصاحبه جرجى زيدان بالنقد والتحليل العلمى الدقيق ، ونشر فى حلقات فى صفحات " المنار " ثم تم طبعه بإسم الإنتقاد ، وبذلك لما وجّه الشيخ شبلى النعمانى دعوة إلى صديقه الشيخ رشيد رضا ليرور الهند ، قبل الشيخ رشيد رضا دعوته بسرور بالغ ، و زار الهند ، أما الشيخ شبلى النعمانى ، فقد عرّف الشيخ رشيد رضا وشخصيته العلمية قبل أن يزور الهند فى الأوساط العلمية و الدينية ، حتى أصبح أهل مدينة لکناؤ فى حنين و اشتياق لقدمه ، فلما وصل لکناؤ قادماً من مدينة لاهور رحبته مدينة لکناؤ ترحيباً لا ينساه التاريخ، يصفه العلامة السيد سليمان الندوى بقوله

" اجتمع فى محطة لکناؤ حشد كبير من العلماء و طلبة العلم و الإرسطراطيين ، بل و رجال من جميع الطبقات ، ليرحب قدومه ، فلما وصل القطار " بنجاب ميل " المحطة فى الساعة التاسعة صباحاً ، اهتزت المحطة بهتافات ترحيبية " أهلاً و سهلاً مرحباً " و كان أمير أمارة محمود آباد قد أرسل عربته الخاصة لمعالیه ، و لما ركب الشيخ العربّة التى تجرها الحسان متوجهاً المنزل الذى خصص لقيامه، و لكن المسلمين بلغ نشاطهم إلى حد حيث أوقفوا العربّة ، و حلّوا عنان الحسان منها، و بدأوا يجرونها بأنفسهم ، حتى وصلوا إلى منزل السيد ممتاز حسين و هو مستشار كبير فى المحكمة العليا بإله آباد ، و كان مقرراً أن يقيم الشيخ عنده "

و قد تأثر المولانا أبو الكلام آزاد بخطابة الشيخ رشيد رضا الساحرة و شخصيته العلمية تأثراً كبيراً ، و هو الذى قام بترجمة كلمة الشيخ رشيد رضا مرتجلاً إلى اللغة الأردية ، و بهذا الصدد يقول العلامة سليمان الندوى

" فى تلك البرنامج شهد الحفل براعة المولانا أبى الكلام آزاد و مكانته الفذة فى الخطابة و التكلم ، فانه و إن قام يقدم ملخص الكلمة التى ألقاها الشيخ رشيد رضا ، إلا

أنه سحر العقول و ملك القلوب بقوة بيانه و طلاقه

لسانه

كثير ما كتب عن الشيخ رشيد رضا و شخصيته و آراءه بأساليب متنوعة ، و وجهات نظر مختلفة ، و الذى اتفقت عليه كلمة الكتاب و الباحثين جميعاً أن شخصيته إنما هى مرآة تعكس جميع ما دعا إليه السيد جمال الدين الأفغانى و الشيخ الإمام محمد عبده من الآراء و النظريات ، و الحقيقة أن الشيخ رشيد رضا كان ملغاً للآراء السياسية و الدينية التى دعا إليها المكران العبقريان الأفغانى و محمد عبده ، و هنا ينسب أن محيل القارىء إلى حقيقة أن الباحثين إذا تناولون شخصية مفكر أو باحث عظيم ، فإنهم يعتقدون أنه يمثل مدرسة خاصة فى الفكر ، و يحاولون أن يعدوا قائمة للشخصيات التى تأثرت بها فى مختلف الحالات ، ثم يحاولون أن يبرهنوا أن جملة ظواهرها العلمية و الفكرية ليست إلا حلقة علمية و فكرية للأساتذة الذين تلمذت عليهم و استقت من مدارسهم العلمية و العقلية ، و لكننى لا أرى هذا الاتجاه جديراً بالقبول لاعتبارات مختلفة ، و ذلك لأن التوجيه من أى مفكر أو باحث عظيم فى المجالات العلمية و الفكرية لا يرادف أتباعه حدو القذة بالقذة فى الآراء و النظريات فهو شئ آخر لا يعقل أن يخلط بينها فى الدراسة و التحليل ، فإذا كان مفكراً أو باحثاً لا يتبع إلا خطوات استاذة ، و يحصر نفسه فى نطاق الشخصية التى كانت مجالاً لتفكيره و أنشطته العلمية و الفكرية ، فإنه لن يبلغ مكانة المفكر و الباحث بنفسه ، ذلك لأن العلم ليس لها استقرار و تجمد فى نقطة خاصة ، و المشكلات تتجدد يوماً هيوماً ، فالمفكر بمعنى الكلمة هو الذى لا يحجب عنه الماضى ، و الذى يعرف المشكلات الراهنة ، و النفسية و العوامل الاجتماعية التى تتمخض عنها ، بالإصافة إلى التفكير و التخطيط للأيام القابلة و ما تبديه من ظروف و مشكلات ، لأجل ذلك نرى كثيراً من الكتاب لا يعتبرون عديداً من أساتذتهم أساتذة ، و يعبرون عن ذلك حياءً بالثورة العلمية ، و آخر بالاحراف ، و ثالثاً بالظلامية الخ - فقد قيل عن الأستاذ الإمام محمد عبده أنه كان قد رفض أخيراً أسلوب أساتذة السيد جمال الدين الأفغانى ، و هذا ما قيل عن الشيخ رشيد رضا ، أنه رفض مذهب أساتذة الإمام محمد عبده فى النظريات المتجددة ، و أنه أثر السلفية و القدامة ، و على كل حال ، هى قصايا علمية لا يقطع فيها البحث و النقاش ، و الذى أحاوله هو أننى أسلط ضوءاً على التعبير الذى طرأ فى تفكيره و آراءه ، و أن ذلك كان يوافق الواقع ، و تتطلبه الظروف ، و الحقيقة أن

الشيخ رشيد رضا المصرى

الفكر إذا لم يلائم الظروف و الحقائق القائمة ، فانه لا يأتى بثمار طيبة ،
و لا يحقق هدفاً بناءً

التكوين الشخصى : العهد و البيئة :

ولد الشيخ رشيد رضا فى قرية شهيرة من مقاطعة طرابلس فى الشام فى سنة ١٨٦٥ للميلاد ، متحدراً من عائلة برجوازية ذات فريدة فى المجد و العلم ، تقع هذه القرية " قلمون " على بعد ثلاث أميال من مدينة طرابلس ، و يتصل نسب الشيخ رشيد رضا بالإمام حسين - رضى الله عنه - و لم تزل أسرته محتفظة بالقيم و المثل العليا التى مثلها الآباء و الأجداد ، كما أنها لم تزل فى طبيعة الرجال الذين كان لهم كبير اهتمام بالمشكلات التى يعانىها الشعب و البلاد ، و كان أبوه عالماً كبيراً له مكانة مرموقة فى الأوساط العلمية و الحماهير الواسعة على السواء ، ينظرون إليه ببطر الإجلال و التقدير ، و يرجعون إليه فى القضايا الدينية و السياسية ، و تلقى الشيخ رشيد رضا تربيته البدائية فى قريته ، ثم انتقل إلى مدينة طرابلس المجاورة لقريته ، لمواصلة الدراسات الثانوية ، و لم تزل مدينة طرابلس زاخرة بالشخصيات الفذة فى العلوم و الآداب ، و ازدادت أهميتها و مكانتها لكونها مجاورة للبحر ، و هى المنطقة التى تقع على شاطئ المحيط المتوسط فى الشام ، و لما تغلب عليها الاستعمار الفرنسى قسمها فى شطرين ، فالمنطق المجاورة للمحيط المتوسط التى تقع فيها طرابلس و بيروت ، اشتهرت فيما بعدُ باسم لُبْنان ، كما أن المناطق الأخرى عرفت فيما بعد باسم سوريا فى الخريطة السياسية الحاضرة و منطقة لبنان هذه يحتوى عمرانها على ثلاثة أنواع من الفرق ، أهل السنة ، و الشيعة العلويون ، و المسيحيون ، و مما يثير العصب أن المواطنين فى تلك المنطقة لا يذكر لهم التاريخ أى نوع من الحروب الأهلية قبل القرن العشرين ، رغم ما فيها من آراء مضادة و مذاهب متباعدة ، بل عاشت كل فرقة فى جوٍّ من الحب و التضامن الإجتماعى البليغ ، يذكر الشيخ رشيد رضا فى مذكراته

" أن أباه كان زعيماً دينياً لمواطنيها المسلمين ، إلا أنه لم يفلح باب داره لغير المسلمين من المواطنين ، يزورها علماء المسيحية ، و الأساقفة ، و رجال الدين من الشيعة ، و يجرى بينهم الحوار فى هدوء و احترام "

ترعرع الشيخ رشيد رضا في هذا الجو من التكوين الاجتماعي ،
والحب و الثقة ، حس أثره في كل مرحلة من مراحل حياته ، فانه كان
متصلاً بالأدباء و الشعراء و الصحفيين المسيحيين في لبنان بالمودة و الثقة
التي كان يتصل بها بعلماء المسلمين و زعماءهم ، فكان من أصدقاء أديب
العربية الكبير الأستاذ شكيب أرسلان الذي كان علوى المذهب ، كما كانت
أواصر الصداقة الوطيدة بالأستاديين محمد كرد علي (في الشام)
و عبد الرحمن الكواكبي (في حلب) ، بل و إن علاقته بالاستاذ
شكيب أرسلان علمياً و سياسياً و ارتباطه به باعتبارات خاصة كانت
أقوى و أوثق من علاقته و ارتباطه سواء ممن عاصروه من الكتاب
و الأدباء ، و قد قام الأستاذ أرسلان بأداء حق المودة و الصداقة حيث أنه
ألف سيرته التي ظهرت فيما بعد بإسم الشيخ رشيد رضا و أخوة
أربعين سنة و هي أعظم وثيقة علمية و سياسية لحياته و لعصره
و لما نظر الشيخ رشيد رضا (الذي نشأ و ترعرع في جو من
التسامح و التوازن الاجتماعي البالغ) إلى حياة المواطنين و المدنيين ،
و هي حياة تنقصها الطمأنينة و الاستقرار ، و كان قد تعلم لسنة واحدة
في المدرسة الرشيدية في طرابلس ، ثم التحق بالمدرسة الوطنية
الإسلامية للعلوم المتداولة ، و هي نفسه قلق و لا استقرار للمشكلات التي
أحاطت بالمواطنين ، و بذلك بدأ ينزل رويداً رويداً في ساحة السياسة
و العلم ، و لكن العلوم التي كانت تدرس في تلك المدارس ، لم توفر في
نفسه طمأنينة و استقراراً و ذلك لأن المقررات الدراسية فيها أي صلة
بالطروب الراهنة المتجددة ، و ما تتطلبه من حلول ، فكان يشعر أن
العلوم التي يدرسها في تلك المدارس لا صلة لها بالعصر و البيئة التي
يعيش فيها الانسان ، و هي علوم لا روح فيها و لا حياة ، و لا يقتبس منها
نور يستضاء به في المستقبل ، و لكن الذي وهب ذهننا متوقداً و فكراً
شاقاً ، فانه يوحد الدور في الظلام ، و الماء في النار ، و يجد سبيلاً لإزاحة
الآلم الذي يحده بين حواصحه ، و هذه السبيل و إن كانت ضيقة محتفة
بالعراقيل في البداية ، إلا أنها تلتحق بالشوارع الواسعة بعد قليل ، و في
تلك الأيام وقع على كتاب إحياء علوم الدين - لحجة الإسلام الإمام
أبي حامد محمد العراقي (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ) فطالعه ، و وجد فيه نور
العلم بالإصافة إلى عنايته ، و يتميز هذا الكتاب أن الذي يطالعه بإمعان
نظرو و تفكير فإنه يشعر أن الروح التي أُلّف فيها الغزالي هذا الكتاب قد
استقلت إلى دمه و قلبه ، و هي ميرة عظيمة ، و لما طالع الشيخ
رشيد رضا إحياء علوم الدين انتقل ذهنه إلى الآفات الفسيحة ، فكانه

بدأ ينتقل من البيئة المحلية إلى البيئة الوطنية ، ثم من البيئة الوطنية إلى البيئة العالمية ، هكذا زاد تفكيره ، و ما يورثه التفكير من ألم نفس إذ يرى أن المناطق التى كانت أمثلة أذى للجمال و الثروة و الخصب التى كانت منطقة القرين أمثال لاذقية و طرابلس و بيروت و صماء و حمص و حلب و غيرها من المسدن - و هى مدن لها تاريخها علمياً و سياسياً و مادياً - أصبحت الآن قد سيطر عليها اليأس و القلق و الاضطراب ، و استحوذت عليها الجهالة و الجمود و الصراع بين رجال الحكومة و الجماهير ، و الذى تألم له الشيخ رشيد رضا أكثر هو أن المنطقة كان يغلب عليها سكانها المسلمون ، و هى تحت حكم الأمراء العثمانيين ، إلا أن " كلكم راع و كلهم مسئول عن رعيته " فقدت روحها ، فالراعى لا صلة له بالرعية ، كما أن الرعية لا علاقة لها بالراعى و لاشك فإن ذلك كان يشكل خطراً كبيراً للأيام القابلة ، و ذلك لأن المسلمين الذين اشتهروا فى العالم للمودة و الإخلاص و التسامح تجاه المواطنين الجاورين فى كل دور من أدوار التاريخ أصبحوا الآن قد فقدوا هذه الميزة فى الحياة الاجتماعية ، و ظلت الشراذم الأهلية تحتل - جداً - مكانة وحدة الأمة ، و لها عوامل و اسباب ، و العهد الذى بدأ فيه شعور الشيخ رشيد رضا ينضج يوماً فيوماً ، كانت الدولة العثمانية تلفظ فيه أنفاسها الأخيرة ، و بالتالى كانت مناطقها المحكومة أسوأ حالاً و أدهى مآلاً ، حيث بدأ عمالها يطمشون بالناس ظلماً و عدواناً بحكم فشل الأجهزة الإدارية فى التنسيق و التخطيط ، و كان الجواسيس الأجانب يدرسون بغاية الدقة و الأمان كل ما يسود الاقطار الإسلامية من قلق و صراع فكرى عنيف ، و بدأوا يستغلون أنواعاً من الأساليب و الوسائل لتحشيد ذلك الشغل المحزق و التشردم و الموجات العنيفة للصراع و الذى أرادته الاستعمار المتأمر أولاً هو أن يحترق الناس فى ميران التنافر و التطاحن الذميم ، و هذا ما وقع تماماً ، فكان المدنيون فى تلك المنطقة يفقدون التضامن و الاتحاد ، و زاد الطين بلة تنافر الجماهير من الدولة العثمانية إضافة التنافر و التطاحن فيما بينهم ، و هو الذى مهد الطريق لتقسيم تلك المنطقة ، و هو منشود كانت القوات الاستعمارية تدبر له مؤامرات منذ زمن بعيد .

الجو الدينى و العلمى و السياسى فى مصر ، بفضل جهود السيد جمال الدين الأفغانى :

كان الشيخ رشيد رضا يعيش فى منطقته و هو فى قلق فكرى دائم أورثه شعوره بأوضاع المسلمين و النكبات التى تمخض عنها التباعد

و الاختلاف ، و كان مستواه الفكرى يرتفع يوماً فيوماً ، و كان ينتظر نوراً فى آفاق العالم الإسلامى الذى يبدد الظلام البهيم الذى خيم على العالم الإسلامى ، فرأى بريقاً فى الديار المصرية منبثقاً من مجاهد فذ و مفكر عظيم لا ينتمى إلى الشام أو مصر أو تركيا، بل إنما هو من سلالة أفغانية ، و لكنه أشبه بالنار المتأبجة منه بالإنسان المخلوق من اللحم و الدم ، و أن شخصيته شخصية ألم و تفكير و اضطراب دائم ، و هو الذى تولى عملية توجيه المسلمين و زعامتهم الفكرية ، و بذل فى سبيلها كل ما ملكه من غال و رخيص من الوطن و الأهل و الاستقرار ، بل و العزة و الوقار ، و أنه وصل إلى مصر من أفغانستان ، كان الله ألهم فى قلبه أن يصرف وجهه عن جميع الأقطار ، و يتوجه إلى وادى النيل و يتخذ مركزاً و مسكناً ، و كان هذا الوادى يضرب به المثل فى الخصب و الثراء فى الأقطار العربية كلها، فكان هذا الحكيم رأى أنه سوف يحظى بأدهان و قلوب لا تقل خصباً و ثراءً من وادى النيل ، و هذا الشاب الأنعانى الناهض الذى كانت لفته الأم هى الفارسية أو بشتو سوف يكون أديباً و خطيباً مصنفاً باللغة العربية بالإضافة إلى سمو فكرى نادر - للقاهرة الراهرة و فى ظل الأزهر، و هذه المدينة التى راسها الأزهر و ربّما كانت مرتعا خصبا للجهل و أنواع من البدع و التنافر و التطاحن الذميم ، و لكنها أصبحت تخطو خطوات إلى العلم و المودة و التسامح بعد قدومه الميمون ، و الواقع أن قدومه القاهرة كانت معجزة للمدينة ، و قد غبر فيها سبع سنين يعمل فيها أعمالاً لا يعملها الآخرون فى سنين طوال ، فانه وصع للجماهير الفرق بين الحرية و الاستعباد ، و المسج الصحيح للحياة ، كما أنه ذكر لهم أيام المسلمين الماضية الحافلة بالماثر و المكرمات ، و علمهم كيف ينبغى أن يعيشوا حياة كريمة زاخرة بالمكارم فى المستقبل، و أعظم من ذلك أنه أخبر الجماهير بالمؤامرات التى خططها الأعداء ، و أنه كيف يفرصون أنفسهم على الشعوب بالدسائس و الضجيج . و أوجد فى أنفسهم اتجاهات ضد الحكام و رجال الدولة المتعطرسين الدين لا يجدرون - بأى حال - بتولى الحكم فى البلاد، و اللغة التى تحدث فيها إليهم كانت حديثة كل الحدث نظراً إلى البيئة و الزمان ، و هى لغة تميزت بالبلاغة و السحر فى الإيلاخ و التأثير، فلم يكن يمكن لرجل زار مجلسه و لو مرة أن لا ينقلب له مؤيداً و حقياً ، بل الذين كانوا يزورون مجالسه كانوا يفتخرون دائماً بالتلمذ عليه ، و بذلك نشأ فى القاهرة جو ديني و علمي و سياسى حديد، و أعظم من ذلك أن تلك الفترة القصيرة (سبع سنين) تجسدت معلماً و جامعة مستقلة ، و الذى التحق

بل و قدم تلك الجامعة أصبح خطيباً ، أديباً ، مفكراً ، عالماً ، ماجداً ، حراً ،
و كان الشيخ الامام محمد عبده من الشخصيات التى تخرجت من تلك
الجامعة ، و أصبح نوراً يبدد الظلمات المنجمة على العالم الإسلامى كله

نفس السيد جمال الدين الأفغانى من مصر :

لم تكن القوات الاستعمارية لتصبر على النهضة العلمية
و السياسية التى نشأت و تنشطت فى البلاد، فكيف ترعى عن تلك
الشمعة التى كانت تنيرها و القوة التى كانت تشحن بطايرتها ؟
فلم تلبث أن دبرت مؤامرات ضد هذه الشخصية الفذة التى ملأت حياتها
كلها بالجهود و الجهاد ، و الحدة و الشدة ، و التى كانت منغية من قبل ،
فبالغت فى نفيها و شدوت ، إلا أن الأفغانى كان يتيقن أن الذى أسس
بنيانه من الأفكار و الآراء ، لا يمكن هدمه و لو تألبت عليه القوات،
و تضخمت المؤامرات ، و أن الرجال الدين تخرجوا من جامعته و تشربوا
من روحه لا يسكتون و لا يضامون ، لأجل ذلك عندما غادر القاهرة
أعلن بصراحة و صرامة أنه و إن كان متأسفاً لمغادرته القاهرة ، و لكنه
متيقن إيقاناً بالغاً أن الذى بذره فى الحقول فانه سوف ينبت و يأتى ثمره
، و أن الذى دعا إليه الجيل و الجماهير لا يرغبون عنه و لا يزهدون فيه ،
فدعوته لا يذهب ماءها و رواءها ، ذلك لأنه خلف وراءه الشيخ محمد عبده
الذى يمثل مسئوليته بقلبه و قالبه خير تمثيل

و قد صدق فعلاً ما تنبأ به السيد الأفغانى ، فلم يلبث تلامذه
و الذين تربوا فى حضنته العلمى أن أصبحوا مراكز للعلم و الأدب ،
و الثقافة و الفكر ، و الدعوة التى قام بها السيد الأفغانى و نادى بها فى
أوساط مصر العلمية و السياسية نشرها تلاميذه متطافين متعاصدين ،
و على رأسهم الشيخ محمد عبده ، الذى اتفقوا أن يلقبوه ' بالإمام ' و قد
واصل تلاميذ الأفغانى جهودهم الحثيثة فى إيجاد حياة سياسية و دينية
فى الجماهير الواسعة ، و أسفرت تلك الجهود عن نتائج كبيرة مثل الثورة
ضد أسرة الأمير محمد على باشا ، رافقه لواء الجمهورية و المساواة
و الاستقلال الفكرى ، و خار الشيخ محمد عبده مع الجماهير التى ثارت
صدها ، و هذه الثورة و إن حكم عليها بالفشل ، إلا أن الفشل المؤقت أحياناً
يبشر بنجاح عظيم و يمهّد له الطريق فى وقت مقدور .

استيلاء الإنجليز على مصر ونفى الشيخ محمد عبده :

هجم الإنجليز على مصر و استولوا عليها تحت شعار " حفاظ الأقليات و توفير الأمن لها " فى سنة ١٨٨٢ للميلاد ، و بذلك وقعت السياسة المصرية فى مأزق لا يستهان بخطرته ، و الجماهير التى كانت تواصل الثورة ضد حكومة الاسرة و ترفع لواء العدل و الجمهورية و المساواة ، وقعت الآن فريسة لاستعباد الأجانب ، و الشيخ محمد عبده الذى كان مؤيداً كبيراً للثورة العراقية نفاه الإنجليز متهمين إياه بالثورة، و لكن الله يفعل ما يشاء ، ههل كار يتخيل أحد أن السيد جمال الدين الأفغاسى المنفى إلى الهند سوف يحتمع بتلميذه الفدّ فى فرنسا ؟ فقد ذهب الشيخ محمد عبده إلى فرنسا ، و اجتمع بأستاذه فى باريس ، فقويت العربية ، و بدءا يفكران فى قضايا المسلمين ، و أجمعا على مواصلة مهمة قوية ضد الاستعمار المتأمر ، و سجّلا حواضر الصدور و تفكيرات العقول فى مجله يعرفها التاريخ بـ " العروة الوثقى "

إصدار مجلة " العروة الوثقى " :

أثمرت جهود الأستاذ و تلميذه المتواصلة ليل نهار فى إصدار مجلة عربية شأنها غير شأن المجلات التى تصدر هنا و هناك ، و الأسلوب الذى أثره الأستاذ و تلميذه فى التعبير عن الآراء و النظريات لم يكن درة يتيمة فى الصحافة العربية فحسب ، بل و فى اللغة العربية و الأدب العرس كله ، الأسلوب الذى كان حقاً السحر الحلال ، و الماء الزلال ، النازل بقوة من الشلال ، و كانت تصل إلى كافة أرجاء العالم ، فيقرؤنها و يتعفونها سحراً و يتوجدون ، و كان من قرأه عدد لا بأس به فى بلاد الشام لما فيها من آلاف من تلاميذ الأفغانسى ، و الباذلين له الفال و الرحيص ، منهم والد الأستاذ الشيخ رشيد رضا الذى كان يحصل على المحلة دائماً ، و يطالعها حرفاً حرفاً ، و بذلك بدأت مجلة العروة الوثقى تطالع فى قلمون كما أنها كانت تطالع فى طرابلس و دمشق

الشيخ رشيد رضا و تأثيره بالعروة الوثقى :

و ما إن وصلت بعض أعداد العروة الوثقى إلى الشيخ رشيد رضا حتى عرف أنه حصل على ثروة هائلة ، و انكشف له طريق جديد للعلم ،

الشيخ رشيد رضا المصرى

و ظهرت أمامه معالم جديدة للمعرفة ، يذكر الشيخ رشيد رضا

" أن العروة الوثقى هى التى أعطته نوراً و حياة و حيوية و طموحاً ، و لما وقع عدد من المجلة إلى اللاجئين فى بيته و الذين نفاهم الإنجليز بعد ثورة ١٨٨٢م ، و كان منهم الشيخ محمد جواد التاياتى أخذ الشيخ يقرء المجلة بصوت رفيع فى صوء الصباح الذى يتقد بالزيت ، و كان يقرء فى أسلوب يحسب أنه يخطب ، و ذلك لأجل ما فيها من أثر ساحر ، و قوة و حياة "

و يذكر الشيخ رشيد رضا

" أنه لم يكن يفهم معانيها و فحواها كاملاً ، لأنه كان صغيراً يواصل دراسته فى المعهد الثانوى ، و لكنه بدأ يطالع أعدادها حسبما نضج عقله و فهمه ، و كان يستعين بها فى تخطيط مستقبله بفهم و دراسة عميقة

و الأثر الذى تركته العروة الوثقى على الشيخ رشيد رضا اهتز له كيانه ، و أوجد فيه حياة جديدة و روحاً جديدة ، طموحات للعمل و الإصلاح ، و قد سجل خواطره و انطباعاته عن المجلة و أثرها الساحر قائلاً

" إن اللغة العربية لم توجد فيها كتابات تفوق كتابات المجلة قوةً و حياةً و تأثيراً ، تنور العقل حتى يتصور الطموحات ، و الفصاحة و البلاغة التى تدهش الآخرين "

و الواقع أن مجلة العروة الوثقى أثمرها عقل الشيخين و قلبهما ، لأجل ذلك نجد فيها حدةً و حياةً و حرارة ، كما نجد فيها علماً و عقلاً و نوراً

هكذا انتقل الشيخ رشيد رضا - نكراً - من بيئة طرابلس المحلية إلى بيئة الشام الواسعة ، ثم بيئة مصر و فرنسا على التالى ، و توسعت

أما الفكرية توسعا اوجد فيه سعورا بدهور المسلمين و فصائهم في العالم ، فكان يشعر انه في سحر في النية الطرابلسيه هذا يفكر في الخروج منها و الاحتماع بالرجال الاعداد الذين وقعوا جنابهم كلها لمسكلات الامة و قصاياها الراهنه و بامرات الاعداء و بسانسهم ، و الذين يصورون ما يواجهون في هذا السبل من مناع و مساق راحة و سرورا لا يحدها إلا رجال الله المخلصين

و السج رشيد رضا اوجدت المحلة فيه انجها قويا للسلاح بمختلف العلوم و الفنون ، حيث كان يعرف تماما ان المهام - سنانسة او دينيه او علميه - لن يجد سبيلا الا النجاح اذا كان رجالها العانمون عليها عمر ميسلحين بسلاح العلوم ، فركز نفسه على الدراسات العلمية كما توجه فكله و قاله الى العباد و الاخلاص لله ، لانه كان يومن ان رجال الفكر و رعماء الاصلاح سوف يحرمون بروه الاخلاص اذا لم يركزوا على التقوى الكامل و الحب لله ، و الذي حرم الاخلاص فانه لن يحزر النجاح و لو توهرت له الاف الوسائل و السهيلات ، هكذا وجد ان شأنا من طرابلس كان بعد نفسه اعدادا كاملا ميسلحا بسلاح العلم و التقوى لليوم الذي يواصل فيه جهوده لتحقيق غايات ساميه

و كانت محله العروه الويقى بسر مغالات ضد الاستعماريين بالاضافه الى كتابات يدرس اوضاع المسلمين المدهوره و اسبابها الموعه ، و توجه الى الدوله العثمانيه بهذا صريحا ، و ذلك لان السيخيين كانوا يعتقدون ان الدوله العثمانيه هي المسئوله عن تدهور وضع المسلمين سياسيا و اجتماعيا ، لان جميع هذه الاقطار كانت تحملها هي ، و طبعى ان لا يطول حياة العروه الويقى لأجل مساربها و منهجيتها ، فقد شعرت القوات الاستعماريه انها سوف تواجه خطرا داهما ، بالاضافه إلى سخط العثمانيين لما فيها من نقد صريح لا يحملوه في اى حال ، فطفقوا يستخدمون كل نوع من السلاح للقضاء عليها ، و بصرهم الانجليز في هذه المهمه ، فلما فرضت القوات الاستعماريه خطرا على المحلة في مناطقها المحله وافهم العثمانيون في فرض الخطر عليها في الاقطار التابعة لدولهم ، فادا وصلت اعداد من المحلة الى اقطار العثمانيين هجموا عليها بالسرط و صادروها ، و احبسا كانوا يفضون الرجال الذين يظنون ان المحلة يوحد في بيوتهم ، و هكذا املت سمس حديدة اشترقت على العالم الاسلامى و بددت ظلماتها إلى حبس ، اما السيجان هذا بحثان عن طرق جديدة لمواصله الجهود بعد ما وحدا انفسهما معهويين

و عاد الشيخ محمد عبده إلى بيروت ، و تالمت موامرات

العثمانيين أن يساق الأفغاني إلى القسطنطينية . و سجنوه هناك . و انطلقت هذه الشعلة المتاججة محبوساً في القسطنطينية . اما تلميذه الشيخ محمد عبده فقد واصل مهمته الدعوية و العلمية بعد ما عاد إلى مروت

في حضن الشيخ محمد عبده :

لم يرل الشيخ رشيد رضا بعرف على اراء الشيخ محمد عبده و جهوده العلمية و الاصلاحية . و بذلك ظل بعرف منه . و في سنة ١٨٨٨م ادن للشيخ محمد عبده ان يدخل مصر . هذب إليها و استأنف فيها نشاطه من حديد . و لم تنقطع علاقة الشيخ رشيد رضا بالشيخ محمد عبده . و كان يبدل اهتماما بمصر اكثر من اهتمامه بالسام . لأن مصر كانت لا تصل إليها ادى العثمانيين . و كان اهلها يتمتعون بحرية الفكر و التعبير اكثر من احرى الاقطار الاسلامية . و رجال الفكر و الاصلاح الدين كانوا مقهورين في السام كانوا قد لحاوا إلى مصر . منهم الشيخ عبد الرحمن الكواكبي . و الشيخ محمد عبد القادر المعري . و الاساذ محمد كرد علي . و المشروع الذي خططه الشيخ رشيد رضا لمهمه العلمية و الدعوية كان لا يمكن تحقيقه في الشام . و لما عرف العثمانيون ان له ارتباطاً و تيقماً بالشيخ جمال الدين الافغاني . و انه مولع بما يدعو إليه الافغاني و محمد عبده . احدثوا له مضلات و متكلات في كل طريق . لاجل ذلك بدأ يبحث عن طريق للهجرة عن طرابلس . و اجمع ان يلحا إلى مصر . و ياولى إلى حصص الشيخ محمد عبده الذي عرفه مربياً و معلماً . و يحاول لابرار مشروعه السياسي و الديني و العلمي و الاجتماعي . و لما اخبر الشيخ رشيد رضا اياه عما يريد من الهجرة . رحب به و ادن له مسرورا ان يهاجر إلى مصر . معجباً بطموحاته و داعياً له الخير و السعادة في الدنيا و الآخرة

هذا . و كانت الدولة العثمانية مرصد لما يصدر من قلم الشيخ رشيد رضا من كتابات و ما له من حل و ترحال . فلم يكن حروجه من حدود الشام امراً يقل خطراً . و لكن الله إذا قيض عبدا لخدمة دينه و قضايا الأمة . فانه يهيا له ظروفاً يوافقها و يوفر له تسهيلات لا يتصورها الانسان . فقد كان للشيخ رشيد رضا اصدقاء- محليين و إخوان صفاء دوى مكانة لدى الحكام العثمانيين . و هم الدس مهدوا له السبيل لحروجه من حدود الشام . فعاد الشيخ رشيد رضا السام موحهاً إلى الاسكندرية في

باخرة في سنة ١٨٩٨م ، ثم ذهب إلى القاهرة و اجتمع بالشيخ محمد عبده الذي طال اشتياقه إليه ، و هكذا قيّض الله للشيخ محمد عبده رجلاً يرفع لواء دعوته بحق بعد مدته ، و من العجب ان استاد الشيخ محمد عبده الذي رباة فكرياً لم يكن من اهل مصر ، اما تلميذه و الذي خلفه بعد موته فلم يكن كذلك مصرياً ، و لكن الارواح جنود مجنده - كما يقول الحديث النبوي الشريف - مما عارف منها استلف ، و ما بناكر منها اختلف و هي لا تقتد بحدود الزمان و المكان ، و لا يحكمها مواصل الجغرافيا و التاريخ

الأهداف من ذهابه إلى مصر و إصدار جريدة " المنار " :

وصل السبع رسيـد رضا مصر بحكم استيفاءه و الدوافع التي اهتر لها وجوده ، فلم يكن قد هاجر من التمام انبعاث الحو الهادي ، و الاستقرار ، و بروح النفس من منابع الحياه ، بل السدى دفعه إلى هجرة الوطن و الاهل هو بطره إلى بدهور وضع المسلمين و مهمة إصلاحها في اقرب وقت ممكن ، و هذا الذي جعله يتحسم انواعاً من المشاق يسرع باسم ، و هو و ان كان يسمع بقليل من الحرية في مصر إلا ان السعور كان يملك قلبه - طبعياً - انه ليس مصري الحسيه ، فكان يتحسم عليه أن لا يحطو خطوه إلا بعد دراسته و بعد نظر و احسـاط ، و يمكن القول بعد دراسته حنايه انه كان قد اعد نفسه منذ سنة ١٨٩٨م لكل ما سوف يواجهه في سبيل المهمه ، فزود نفسه علماً حماً ، وسعة ، و بضحا في التفكير ، و اصدر في نفس السنه جريده عربيـة ، و لما احتر السبع محمد عبده عن مسروعه لاصدار الجريده بحبر احرايه و علو همته ، و اسار اليه ان مصر الآن قد تحفت فيها سوي العلم و الادب ، و ان الناس بدأوا يعوضون في كل بحر و برعه ، فاطن ان مسروعه هذا لا يقدر له النجاح في الظروف الراهيـه ، و لكن رسيـد رضا كان محمـع الخاطر و سديد الثقة بان مسروعه سوف يحتر النجاح و لا يـوـ بالفشل ، نادى الله ، و اكد لاسناده ان جريده لا بد من اصدارها ، و ان بطاقتها لا تكون محدودة بالدنار المصريـه ، بل انما يسئل جميع الافطار العربيـه و الاسلاميه ، ففرح الاسناد بذلك فرحاً عظيماً ، و اذن له ان يصدر الجريده و ان يسميها بـ المنار و هكذا طهر العدد الاول منها في سنه ١٨٩٨م و شهدت الاوساط العلميه المصريـه ما يميز به قلم ساب ليس من اهل مصر ، و نفت الجريده بصدر باسـمـرار و اهتمام بالغ و نفت مرتبطة بحصـيه

ما دام حياً ، فلا يجانب الصواب من يقول إن صفحات المنار هى مرآة
تعكس جميع ما فكره الشيخ رشيد رضا و شعره و خططه و ما رآه خيراً
للأمة.

هذا ، و لا يصادف الباحث كبير فرق بين ما فكره و خططه
السيد جمال الدين الأفغانى و الشيخ الإمام محمد عبده ، و ما ركز عليه
الشيخ رشيد رضا جهوده العلمية و الدعوية ، إلا أن هذا الأخير ظفر من
الفرص و الوقت ما لم يظفر به الأفغانى و محمد عبده ، و أنه مرّ بمآزق
سياسية ما لم يمرّ بها الشيخان ، و لم تجابه الخبرة و السداد و بُعد
النظر و النضج الفكرى فى أى مرحلة من المراحل التى مرّ بها الساحة
السياسية

ثلاث مشكلات أساسية :

كان الشيخ رشيد رضا يركز على ثلاث مشكلات أساسية

- ١- تدهور وضع المسلمين و مهمة إصلاحها
- ٢- مشكلة أمراء الأقطار الإسلامية و قاداتها و مهمة
إصلاحهم
- ٣- اكتشاف المؤامرات التى تدبّرها القوات الاستعمارية
المآكرة و إيجاد شعور بها فى جماهير المسلمين فى
أرجاء العالم

و الواقع أن المسلمين كانوا متورطين فى هذه المشكلات الأساسية
الكبرى ، و المشكلة الأولى هى الأهم منها بلا نزاع ، و ذلك لأن المسلمين إن
لم يرفعوا مستواهم الفكرى فإن جميع محاولاتهم سوف تبوء بالفشل
و لا يحرزون النجاح فى أى حال ، و كان الشيخ رشيد رضا يعتقد أن
عقيدة التوحيد لدى المسلمين قد أصيبت بزعزعة و فتور بحكم الانحطاط
الذى أحاط بهم سياسياً و اجتماعياً منذ قرون ، فأهملت التقاليد
و الرسوم محل العقيدة الصافية ، و أخذوا يفكرون كما تفكر أخرى الأمم
و الملل ، و أورث الفتور فى العقيدة اهباطاً فى الهمم و الطموح ،
و تصوروا للتوكل معنى خاطئاً لا نصيب له من الصحة ، فأحدثوا التبعية
التخلف ، و لم يدركوا معنى الانحطاط و العبودية ، و اعتقدوا اتباع
السلطين و لو فى الباطل أمراً يأمر به كتابهم الذى يتمسكون به ،

و تخض ذلك عن فقدان الأواصر الصحيحة بين الأمير و المأمور ، و بقيت العبادة صورة لا روح فيها و لا حياة ، أما انحطاط المسلمين فاستغله طائفتان الطائفة الأولى هم الحكام و رجال الدولة الذين رعوا الجماهير مثل المشايخ و الأنعام ، و شيدوا بكدحاتهم مكامن الريب و الفجور ، و لا يوجد في المجتمع من يرفع صوتاً أو ينطق كلمة صد احراف الحكام و فكرتهم الهدونية ، و الطائفة الثانية هم العلماء - علماء السوء - و المتصوفون الذين نسخوا عقول الناس و شحنوها بالأوهام و الخزعات و الخرافات ، و صُرفوهم عن التوحيد و السنة ، و الذين جعلوا قبلات هنا و هناك إلا قبلة التي رفع قواعدها إبراهيم و إسماعيل عليهما السلام ، فإذا قامت حركة صد انحطاط المسلمين و الجماهير الواسعة ، و بالتالي ضد استغلال الأمراء و العلماء إياه لمصالحهم الخاصة ، تألبت على القضاء عليها جنود عرمرمة من أمضى السلاح للأمراء و فتيا العلماء و إرشادات المتصوفيين الذين جعلوا بيوتهم قبلة يطوف حولها الجماهير ، و حدث و لا خرج عن حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، و السيد حمال الدين الأفغاني ، و الشيخ محمد عبده ، التي واصلها الشيخ رشيد رضا نحو أربعين سنة دون أن يتطرقها توقف و خلل.

كان الشيخ رشيد رضا يعتقد أن أسوء ما يتمخض عنها الانحطاط و التخلف الذي يرأسه و يحتفظ به الحكام و يسانداهم العلماء و المتصوفون هو أن أغلبية الجماهير سوف تدرك أن عقيدتها عقيدة جاهلية و ظلامية ، و سوف تزهد في الإسلام ، و ترحب بالكفر و الإلحاد ، و ذلك عند ما يبشر نور العلم و العقل فينور للجماهير السبيل ، و قد خططت القوات الاستعمارية أن الجماهير إذا بقيت متمسكة بعقيدة التوكل - بل التواكل و التبعية بحق - " و لم يقم أحد لجاوبتها ، فانهم سوف يقعون مريستهم بدون أن يعرفل سبيله شيء ، فنشر الشيخ رشيد رضا مقالات عديدة تبين هذه الحقيقة و ما تتضمنها من سلبيات ، و لم يبال بطائفة الأمراء و العلماء و المتصوفين و وقف موقفاً لا يزعمه توالى الشدائد و المحن ، و لما كتب الشيخ محمد عبده مقالات مثلها تنشطت صده طائفة العلماء و الجماهير ، و طبيعى أن يسانداهم الأمراء ، و في سنة ١٩٠٥م انتقل الشيخ الإمام محمد عبده إلى جوار رحمة الله و من العجيب أن مصر التي كانت تزخر بتلاميذ كبار للشيخ محمد عبده لا تصادف منهم أحداً ركز مع مهمة استاده الإصلاحية ، و شاء الله أن يقوم بها تلميذه الفذ الشيخ رشيد رضا

جهوده للإصلاح و مكانتها فى التاريخ :

و قد تحتمت جميع المسئوليات بصدد مشروعات الإصلاح و الجهود المركزة عليها على الشيخ رشيد رضا حيث كان محتوماً عليه أن يواجهه - وهذه - المشكلات فى جهات عديدة ، و عارضه علماء السوء و المتصوفون الذين كانوا يقفون دون الجهود المبذولة للإصلاح فى مجالات الدين و الاجتماع ، كما أن الغزو الفكرى وجد سبيلاً إلى الأقطار الإسلامية من نظريات و فلسفات بأساليب مختلفة مثل المعاهد الأجنبية و الجامعات و المؤسسات التى يتولى إدارتها الأجانب و التبشير الذى تنشط فى مناطق سوريا ، أما فى الأقطار المصرية فبواسطة المثقفين ثقافة جديدة ، الذين تعلموا بدائياً فى المعاهد الكليات الوطنية ، ثم وفدوا إلى المدن الأوربية للدراسات المتخصصة ، و كان الأزهري حينئذ مركزاً وحيداً للدراسات العليا ، و كانت طبقة المثقفين الجدد لا تستحسن منهجه و مستواه فى الدراسات ، و أنتج ذلك أنهم لما وفدوا إلى الجامعات الأوربية ، و تعرفوا على نظرياتها من الدين و التربية و الاجتماع ، فإنهم رحبوا كل ترحيب ، و لم يميزوا بين صحيحها من سقيمها ، و رأوا فى القيام باستيرادها و نشرها فى أوساط العلمية و الجماهير ذريعة وحيدة للإصلاح و التجديد ، و أنتج ذلك نوعين من الخطر ، فالطبقة المتدينة من الجماهير التى كانت تتمسك بالصورة المحرفة للدين و معتقداته كان طبيعياً أن تناضل ضد آراء المتجديدين و المثقفين المفتربين ، أما الطبقة الناشئة المثقفة بثقافة حديثة و التى كانت تحمل مآثر الأسلاف فى العلوم و الفنون ، كانت سرعان ما تقع فريسة بضجيج المفتربين فى الترحيب بالآفكار الحديثة و مهمة التفرير ، و كانت بكل ما ينطق به لسان المفتربين من تأويلات فاسدة للدين و تعاليمه ، تلك التأويلات التى هى وليدة المناهج الأوربية فى الفلسفة و التفكير فى قضايا الحياة و الإنسان و الكون ، و الذى يثير العجب هو أن تلميذ الشيخ محمد عبده الذى كان مفتخراً بمنهج استاذه الفكرى نجد الآن ينحرف عنه أو يثور صده ، و ينحرف فى تيار التقدم و التقدمية بل أن يتبع خطوات استاذه ، و الحقيقة أن العلوم الحديثة جد لازمة لكل بيئة و مجتمع لزوم الماء و النور و الهواء ، و لا يتسرب فى مجتمع داء التفريق بين علوم الدين و الدنيا إلا و يصاب بالشلل و تنهار الأسس التى يقوم عليها التكوين الاجتماعى ، و يقع الإنسان فريسة للاستعباد الفكرى الذى يرسف فى قيوده طوال الدهور ، لأنه يبقى محكوماً بالأجانب فى مختلف

الشئون إلا التعدييات في الحياة الإنسانية ، هكذا واصل الشيخ رشيد رضا مهمة الإصلاح إلى حدة لا تقل أربعين سنة و إذا كان من المفروض أن يعرف الجماهير الصحيح من الأخطاء و العقائد الدينية ، كان يلزمه كذلك أن يتضلع بأعباء الزعامة السياسية للمسلمين طيلة سنوات من ١٩٠٥م إلى ١٩٣٥م ، ذلك لأن العالم العربي قد مرّ بأزمات و مآزق حرجة للغاية من ١٩٠٥م إلى ١٩٣٥م ، بل إن الأقطار الإسلامية بدأت تقع فريسة للبرائن الاستعمارية بعد ما استعبدت مصر ، و إنما لا نشك في إخلاص الحركات السياسية التي قامت في تلك الظروف الجذ حرجة ، فالعزب الوطنى الذى كان يرأسه مصطفى كامل تبعته حركة متزنة تدعو إلى التفاهم و التسوية تجاه الظروف الراهنة ، و كان يتزعمها لطفى السيد ، بالإضافة إلى النهضة التي كانت متصاعدة يوماً فيوماً ضد السياسة المستبدة للإنجليز ، و التي وجدت مدلولها أخيراً في " حزب الوفد " الذى يرأسه سعد زُغلول ، و كانت مناطق الشام و العراق و العجاز تضرم باتجاهات وطنية ضد الدولة العثمانية يشحذها الزعماء الوطنيون فى الأقطار العربية ، و هكذا هاجت فى مصر موجة عارمة من الأفكار و النظريات فى السياسة و الحكم ، و نجد فيها الشيخ رشيد رضا و مناره يثقف الجماهير فكرياً و يقودهم سياسياً و ثقافياً ، و لا يرافقه فى هذه المهمة أحد غيره

آراءه الدينية و السياسية :

كان الشيخ رشيد رضا يعتقد أنه لا حاجة تماماً لإمارة القضايا الدينية و العقائد التي نطق بها الكتاب و السنة و اتفقت عليها كلمة الأسلاف ، أمثال التوحيد و الرسالة و القرآن الى هو آخر الكتب السماوية ، و السنة الشريفة ، و السيرة النبوية ، و أقوال الصحابة و مذهبهم ، فهي تكفى للناس فى كل زمان و مكان ، و لا يدخلها تعديل أو تغيير ، أما القضايا التي تحدثها الظروف المتجددة و أطوار التقدم الحضارى و لاتزال تحدثها فى المستقبل ، فالأحكام فيها متغيرة متطورة ، و يقود الأمة فيها رجال رزقهم الله علماً و تفكيراً ببناءً ، و كل ذلك فى ضوء الكتاب و السنة ، و هكذا أعلن الشيخ رشيد رضا بجرأة بالغة فى القرن العشرين أن باب الاجتهاد مفتوح ، و أنه لا يفلق إلى يوم الدين ، و ذلك لأن إغلاق باب الاجتهاد لا يعنى إلا أن الأمة سلبت قوتها و صلاحيتها للتفكير و كان يعتقد أن المسلمين لا يزالون ينعمون بالقوة الفكرية ماداموا

متسلحين بعلوم الدين و الدنيا على السواء، و لا يمكن أبداً أن يوزع المجتمع بين شطرين شطر للعلماء و رجال الدين ، و شطر آخر لرجال الدنيا و السياسيين ، الأول يبذل جهوده الفكرية فى علوم الدين و الآخر يركز الإهتمام حول الدنيا و علومها ، بل لا بد أن يتضلع كل فرد من أفراد المجتمع من علوم الدين و الدنيا ، و فى هذا الزمان بصفة خاصة ، أما الدول العربية فكانت تؤيد هذه الحركات كلها و تعزى أحياناً قاداتها بالوان من الطمع ، و بالجملة فلم يكن هيناً أن تضغط تلك الحركات و يوجد التفاهم بينها و بين رجال الدولة العثمانية ، لأن كلا منهما كان قد بلغ النهاية فى الخلاف و الماركة ، و كان الشيخ رشيد رضا فى قلق و تفكير يشكو من اعتداءات العثمانيين و عدوانهم الزائد ، و كان طبيعياً أن يتضخم الشعور بالخطر بتزايد الاتجاهات الوطنية ضد العثمانيين ، و لكن الشيخ رشيد رضا لعله قد أعياه جهوده فى توجيه الزعماء الوطنيين ، و إن قام بنشر عدة كتابات ضد الأتراك ، و الذى أثمره الخلاف بين العرب و الأتراك هو ثورة الشريف حسين التى أرغم فيها الجيوش التركية أن تنسحب من تلك المنطقة ، ثم توالى مناطق الشام و العراق فى الخلاص من الدكتاتورية التركية ، و لكنهم لم يتفطنوا أن الذين دعموهم فى الانتصار ضد الأتراك هم الذين يحفرون لهم القبور فى جهة أخرى ، فلم يكن انبساطهم بالاستقلال من أيدي الأتراك إلا انبساطاً مؤقتاً لأن بريطانيا و فرنسا تخططان مصيرهما بغاية من البراعة و السر ، فاستولى الإنجليز على العراق و فلسطين و الإمارات العربية ، بينما حظيت فرنسا بجميع مناطق الشام ، و بذلك تحققت غايات الإنجليز فى السياسة الممتدة من مصر إلى الهند ، و ظلت أنظار فرنسا مرتكزة على مناطق الشام المجاورة للبحر، فلم تلبث أن حظيت بالاستيلاء عليها ، و لم تنقض العقود الأولى من القرن العشرين حتى أصبحت الأقطار العربية كلها سوى مناطق نجد و الحجاز قد استعبدتها الاستعمار

ثم إن القوات العربية بدأت تتخذ إجراءات حاسمة ضد دولة العثمانيين ، و تتغلب على المناطق التى كان يحكمها العثمانيون ، و اتفق أن أحرز مصطفى كمال اتاتورك نجاحاً فى صون المناطق الناطقة بالتركية من الإستعمار الأجنبى متولياً قيادة الجيش بنفسه ، إلا أنه أعلن دولة علمانية بعد إلغاء الخلافة.

لم يكن هذا الموقف أقل خطراً للعالم الإسلامى كله ، و كان العرب يومئذٍ موزعين فى اتجاهين فهنا اتجاه يؤيد موقف كمال اتاتورك و ما اتخذته من إجراءات ، و تصورها الطبقة التقدمية فى مصر أنها قضية

داخلية للاتراك ، فرحبت بالكيان السياسى الجديد الذى يضعه أهله ، و أصبح الشيخ رشيد رضا مؤيداً للخلافة بعد ما كان تنشر له كتابات ضد العثمانيين ، و وصف الموقف الذى اتخذه اتاتورك أنه ينافى الحكمة و يضاد الإسلام ، و كتب عديداً من المقالات ظهرت فيما بعد باسم الخلافة أو الإمامة العظمى بين فيها أهمية الخلافة الإسلامية ، و أكد أنه لابد من مثل هذه الحكومة التى تقوم باحتفاظ شعائر الإسلام و تعاليمه ، و تكون رمزاً للخلافة الإسلامية ، و قضية الخلافة التى أشارها الشيخ رشيد رضا و عديد من أصدقاءه نشطت أخيراً فى الهند باسم حركة الخلافة و هى حركة لا يجهلها مسلم مثقف فى الهند

لم يكن الشيخ رشيد رضا يومئذ يؤيد آراء الزعماء و الأدباء المتجددين الذين كانوا يدعون إلى التفاهم مع القوات الأجنبية ، كما أنه خالف المفكرين المتجددين الذين رفعوا لواء الترحيب بالمناهج الأجنبية فى الثقافة و الآداب ، و النظام و القانون ، و كان يعتقد أن الترحيب بالمناهج المستوردة فى الثقافة و التعليم و التشريع إنما يردف فى هوة سحيقة من الهلاك ، خاصة إذا كان فى أمة لها دينها و تاريخها ، و معاملها الحضارية الخاصة ، و ذلك لأن أمة إذا فصلت عن مآثر الأسلاف و التاريخ الذى صنعه الآباء ، و تبنت من الأجانب مناهجها فى القيم الحضارية و فى الاجتماع ، و اللغة و الآداب ، فأنها سوف تصبح متأكلة بل و معدومة ، و إن اشير إلى وجودها فى خريطة العالم الجغرافى ، فأنها لا يكون لها وزن فى ميزان السياسة ، و الشيخ رشيد رضا يشير إلى هذه الأخطاء فى جريدته ، لأجل ذلك نقمه الانجليز فى مصر ، وبقى هو و جريدته تستهدفهما المؤامرات التى يخططها الإنجليز ، و كذلك لما استولت فرنسا على مناطق الشام ، فأنه ظل يكافح الاستعمار الفرنسى مع المجاهدين بل أن يكافح العثمانيين ، و يصف الاستاد شكيب أرسلان

أن الشيخ رشيد رضا لم يزل يؤمن بالمعتقدات و المبادئ التى يؤمن بها ، و ظل يكافح السياسة الأجنبية طول الحياة ، و لم يرض بالتفاهم ، مع أنه أغرى باللوان من المال و الجاه ، و لكنه أثر حياة الفاقة ، و لم يرض لبرهة يسيرة أن يساوم الدين و الوطن :

و الشيخ رشيد رضا يختلف فى هذا الاتجاه عن استاذه الشيخ محمد عبده ، فالشيخ محمد عبده كان قد اتخذ موقف المجاملة من

الانجليز بعد عودته إلى مصر من نفى مديد ، و لكن الشيخ رشيد رضا رأى موقف السيد جمال الدين الأفغانى أكثر ملائمة الواقع بعد العقود الأولى ، و ذلك لأن الاعتمادات التى مارستها القوات الاستعمارية فى الأقطار العربية و الإسلامية و المؤامرات التى دبّرتها لقمع تاريخها و حضارتها و دينها و لغتها و أديابها و تراثها الفكرى لا يمكن أن يحتملها و ينساها إنسان يجد فى قلبه حباً للدين و الوطن و التراث ، و كانت الفترة من ١٩٠٥م إلى ١٩٣٥م من أخرج الأيام فى تاريخ العرب و البلاد العربية ، و الشخصيات الذين قيصهم الله فى تلك الفترة ركزوا جهودهم و جهادهم لمكافحة الاستعمار ، فلو كانت بلادهم تتمتع بالاستقلال لكانوا قد عملوا أعمالاً إيجابية جليلة للشعب و البلاد ، فمصطفى كامل بذكاءه النادر و سعد زغلول لمؤهلاته و كفاءاته الفذة فى الأعمال الإدارية، و الشيخ محمد عبده بفكره العملاق، و الشيخ رشيد رضا بأخلاصه المنقطع القرين تركزت جهودهم حول مكافحة المخططات الاستعمارية ، و البحث عن الحلول للمشكلات الداخلية للبلاد ، فحياتهم بما فيها من قوة و حيوية و إخلاص و فعالية و إن كانت تصنع تاريخاً رائعاً للهمم التى لا تززعها العواصف الهوجاء إلا أن أجيال القرن العشرين حرموا مآثرهم الفكرية و العلمية ، و ذلك لأنهم لو عاصروا زمناً يود فيه جوّ من السلام الجماعى و الاستقرار ، لزودوا تاريخ العلوم و الآداب بمنجزات علمية و إسهامات نادرة فى حقل الثقافة و الآداب ، و لكننى نجد - بحكم الواقع - أدب تلك الفترة يتجه كثيراً نحو الدفء.

و على كل حال ، فالشيخ رشيد رضا ظل يوجّه الجماهير فى كل من شئون الدين و السياسة و الآداب ، و يرشدهم لتعبئة طاقاتهم - فكرياً و عملياً - فى إطار برنامج واسع ، و مثل قلمه أوج القوة و السمو و التأثير بحكم الفكرية الثابتة و السمو المنقطع القرين ، و هذا الذى دفع الأستاذ شكيب أرسلان إلى أن يقول

” إنه حين يقارن بين أعمال من عاصره من الأدباء و الكتاب ، يسره أن يرى أن أعماله العلمية أكثر و أضخم من أعمال الآخرين فى مجال العلم و الأدب ، و لكنه يفتب لما يرى أن ما كتبه الشيخ رشيد رضا عبر الخمسين سنة هو أعظم من أعماله العلمية كمّاً و كيفاً .“

ثقافة الهند

و الحقيقة أن الشيخ رشيد رضا كتب في الموضوعات المهمة كتابات لها أهميتها بلا نزاع ، إضافة ما كتبه لجريدة " المنار " و يقدر بذلك مدى اطلاعه على الماضي و علمه بالحاضر و تقديره و تفكيره للمستقبل ، و لاشك فإنها سمة رجل عظيم قيضه الله لمنجزات يسجلها التاريخ للأجيال الإنسانية القادمة

تعريب محمد ثناء الله الندوي

مراجع البحث ومصادره

- ١ - تاريخ الاستاد الامام ، للشيخ رشيد رضا
- ٢ - رعايا - الاصلاح في العصر الحديث - للاستاد احمد امين
- ٣ - المذكرات ، للشيخ رشيد رضا
- ٤ - الشيخ رشيد رضا و احواله اربعين سنة ، للاستاد شكيب ارسلان
- ٥ - المذكرات - للاستاد محمد كرد علي
- ٦ - القدماء و المعاصرون - للدكتور سامي الدهاق ،
- ٧ - الانباهات الوطنية في الادب العربي المعاصر ، للاستاد محمد احمد حسين
- ٨ - شكيب ارسلان ، للشيخ احمد الترماضي
- ٩ - التوحيد و الاصلاح و مصر
- ١٠ - الشيخ رشيد رضا كاتبا و مفكرا
- ١١ - تاريخ مصر السياسي
- ١٢ - حياة شملي للعلامة السيد سليمان الندوي (بالاردوية)

تعليم الأقليات

بقلم : ك . ك . كولر
المستشار في قسم التعليم
بوزارة صحة الموارد البشرية
بنو دلهي

إن سياسة التعليم الجديدة مكرسة للتأكد من تحقيق المساواة و إزالة الفوارق في التعليم فتعليم الاقليات سبيل محقق لتحقيق هذين الهدفين

إن تعليم الاقليات في الولايات تخلف من ولاية إلى أخرى ، و لكن على المستوى القومي قد تم تحديد المسلمين و البوذيين الجدد كاقليات متخلفة تعليميا على هذا ، إن حكومة الهند تهتم إهتماما بالغا بتعليم هذه المجموعات فتوجيهات الحكومة الهندية من ١٥ نقطة لرفاهية الاقليات تشمل نقطة لتوفير مهارات مهنية للاقليات التي هي متخلفة الآن تتصور هذه الموجيات إنشاء معاهد تدريبية هندية و معاهد متعددة الفنون في المناطق التي يسودها أقلية و كذلك هناك إمكائية لاعطاء دروس خاصة إلى مستوى الكلية للاقليات المتخلفة تعليميا

لا تتوفر أرقام المعلم حسب الاقليات بيد أن معدل التعليم في الهند عامة منخفض (و هي ٣٦/٢٣ بالمئة حسب إحصائيات عام ١٩٨١ م) و إنه من الواضح أن معدل تعليم الاقليات المتخلفة تعليميا منخفض

إن معدل ترك التعليم في الملاد في المدارس الذي بلغ حوالي ٧٥ في المئة بين الاقليات المتخلفة تعليميا ، عالي ، و لا شك فيه إن المسلمين يشكلون أكبر أقلية دينية في الملاد فطبقا لإحصائيات عام ١٩٨١م : إنهم يشكلون ١١/٤ في المئة من مجموع السكان توجد الآن عشرة أقاليم متخلفة في التعليم في الهند و هي : اسام ، و اندھرا براديش ، و أروناتشل براديش ، و بيهار ، و أوريسا ، و البنغال الغربية ، و أنترابراديش ، و مدهيا براديش ، و راجستان ، و جامو و كشمير إن

معياري التخليفي في التعليم ليس معدلا للتعليم و إنما هو عدد الاطفال غير المسجلين في هذه الولايات اكثري من ٧٦ بالمئة من الاطفال غير المسجلين في البلاد و نسبة مئوية كبيره من هذه الاطفال هي للبنات و في كلمة أخرى ، إن مشكلة التوصل إلى التعليم هي مشكلة هذه الولايات و خاصة لتعليم البنات في هذه الولايات

لا يعرف الدستور الهندي اقلية إلا انه يستعمل هذا المصطلح في أربعة مواد و هي المادة ٢٩ (١) ، و المادة ٣٠ ، و المادة ٣٥٠ - ألف ، و المادة ٣٥٠ - ب و كذلك لا يقدم الدستور معيار التحديد اقلية ، لذلك علينا أن نرجع إلى أعمال الباحثين و احكام المحاكم القاوبية و لكن إذ أننا نختص باقليات محلفة تعليميا فقط ، لا اقليات دينية و لا اقليات لعوية فلا نرجع إلى حكم المحكمة تقول سياسة التعليم الجديدة لعام ١٩٨٦م التي صدق عليها البرلمان

ان مجوه التعليم تنطق بين بعض مناب الاقلية لذلك يعطى اهتمام اكبر بتعليم هذه العباب لمصلحة المساواة و العدالة الاجتماعية و سوف يشمل هذا بالطبع الضمانات الدستورية التي حصل عليها لإقامه و إدارة معاهد تعليمية و حمايه لعنها و ثقافتها و سوف يعكس وضع الهدف العلمى في الكتب المدرسية في جميع الاسطة في المدارس . و تتخذ كل التدابير الممكنة لتسيمة التكامل القومى المسمى على إدراك الاهداف العامة و المثل العليا بالإتفاق مع المنهج الحوهرى مكل البرامج العلمينة سوف تحرى وفقا للقيم العلماسة تماما

اوصى برنامج العمل (١٩٨٦م) الذى صدق عليها البرلمان أيضا باخذ إجراءات عديدة قصيرة المدى و طويلة المدى للسهوض بالتعليم بين الاقليات و سمل الاجراءات القصيرة المدى تحقيق المبادئ و تدريب مديري مدارس الاقليات و المدرسين و إنشاء فصول للدراسات الخاصة في الكليات و الجامعات و إنشاء مراكز مواردية و إعداد كتب مدرسية من وجهة نظر الكامل العومى و توسيع مشروع المعاهد متعددة الفنون للاقليات

اما البرامج الطويلة المدى فيشمل إدخال الرياضيات و العلوم في المعاهد التقليدية و إقامة مراكز مكررة للاطفال و إدخال الأعمال الإنتاجية المفيدة اجتماعيا في المدارس و التحبب عن التأخير في اعتماد مناصب اقلية لعوية و إمكانية إعطاء الحوامر للبنات و إدخال تعليم الكمبيوتر في مدارس الاقليات و إنشاء شعبة في المراكز و الولايات للإشراف على تطبيق البرامج للاقليات

الجانب التطبيقى :

قد بدأ مشروع لمراكز التوسيع فى معاهد الفنون المتعددة للأقليات فى ١٥ اكتوبر عام ١٩٨٤م تمشياً مع توجيهات رئيسة الوزراء من ١٥ نقطة (النقطة ١٢) للأقليات. تنشأ مثل هذه المعاهد المتعددة الفنون فى المناطق التى تتركز فيها أقلية بهدف نقل التكنولوجيا لتلك المناطق لتوفير منافع التدريب المهنى و المهارة فيه لشخص ينتمى إلى أقلية متخلفة تعليمياً و قد تمت دراسة هذه الخطة و سوف تفتح معاهد متعددة الفنون للأقليات قريباً جداً كسببت هذه المعاهد شعبية كبيرة فانها توفر التدريب للطلاب فى النجارة و الأعمال الكهربائية و الصباغة و الطباعة و تركيب الحديد و الخياطة و اللحامة و غيرها عن طريق مباحث التدريب القصيرة المدى المتراوحة بين ٢ إلى ٦ شهور

إن خطة الدروس الخاصة التى بدأتها اللجنة العليا للجامعات قد نال رواجاً كبيراً فتحت هذه الخطة ، تمنح للحنسة إعانات مالية متكررة و غير المتكررة للكليات و الجامعة لإدارة فصول دراسية خاصة لطلاب الأقليات و تبلغ الإعانات المتكررة و غير المتكررة للجامعات إلى ٥٠.٠٠٠ و ١٠٠.٠٠٠ روبية بالتوالى بينما إلى ٢٢.٥٠٠ روبية و ٢٥.٠٠٠ للكليات ، قدمت حتى الآن مساعدات مالية لعشرين جامعة و أربع عشرة كلية و قد ثبتت فائدة هذه الخطة إلى حد كبير بالنسبة للبين و البنات الضعفاء لتحسين حالتهم من ناحية التعليم و العمل كذلك

قد تعهدت الحكومة الهندية لتنمية اللغة الأردوية أيضاً ، التى هى لغة الأم لحوالى ٥٢ فى المئة من المسلمين بالبلاد إن اللغة الأردوية هى لغة رسمية بولاية جامو و كشمير كما هى لغة رسمية ثانوية فى ولاية بيهار و اترا براديش و بموجب برنامج ثلاث لغات فقد تم توفيرها فى عشر ولايات كلفة ثالثة تقوم المؤسسة القومية للبحث و التدريب العلمى بتوفير كتب مدرسية بالأردوية حتى مستوى المدارس، بينما تقوم بتوفير الكتب للجامعات مكتب التسمية للغة الأردوية التى هى مكتب تاسع لإدارة التعليم بوزارة تنمية الموارد البشرية أنتج المكتب أكثر من ٥٠٠.٠٠٠ كتاب و إستخرج حوالى ١٢٠.٠٠٠ مصطلح فنى فى موضوعات عديدة تعمل أكثر من ٢٠ مراكز لغز الكتابة الجميلة باللغة الأردوية فى البلاد حيث تعلم الكتابة بالأردوية للطلاب و هم يتفادون راتباً معيناً لمدة فترة الدراسة يعتبر هذا مشروعاً للعمل و كسب شعبية كبيرة بين المسلمين لكل من البنين و البنات و هناك بعض المراكز أيضاً تختص للبنات فقط

إن أحد أسباب التحلف في التعليم بين المسلمين هو غياب منظمات تطوعية في ميدان التعليم . فقد تضائل تقليد العمل الإجماعي بعد السير سيد أحمد خاں إلا أن بعض المنظمات التطوعية تقوم بهذا الواجب على نحو بطولى مثل جمعية همدرد التعليمية و مؤتمر تعليم المسلمين لجمعية الهند IHMMR و الجمعية التعليمية البازعة في هيدراباد و أنجمن إسلام في بومبائى التى مضى عليها قرن واحد و هى تدير عددا كبيرا من المدارس و الكليات بولاية مهاراشترا إن سبب التأخر يرجع أيضا إلى عدم توفر معلمة مسلمة في مجال التعليم النسائى فى اوساط المسلمين فقد شعر بأنه من الضرورى القيام بدعاية كافية هورا بين الأقليات للإستعادة من الخطة الجارية

قد تعهدت البلاد بتعميم التعليم الأساسى حتى عام ١٩٩٥م و ليس هناك سبب لتأخر الاقلات و قد أبتكر نظام غير رسمى للتعليم لتأركى الدراسة و الطبقات المحرومة الأخرى فلا بد للأقليات المتحلقة تعليميا أن ينتهز فرص النظم الجديد فى التعليم و مما لا شك فيه أن هناك طبقات مختلفة أخرى أيضا للتعليم مثل المسيوذين، و القبائل، و الرجل، و النساء، و القاطنين فى الصحراء و الساكنين على الاطلال و لكن كل طبقة تتطلب إستراتيجية خاصة بها إن مسألة الأقليات مرتبطة عاطفيا بلغتهم و ثقافتهم الموحدة داخل الثقافة المركبة من عناصر مختلفة فى الهند و لا يوجد هناك رايان اتدا حول الموضوع بان التعليم الأساسى أو التعليم الاسداسى على الأقل يجب ان يعطى للأطفال بلعنهم الام كمايحتاج التعليم التعليدى ميل تعليم المدارس الدينية و تعليم مدارس المساجد و تعليم المكاتب إلى سطرة ثانية فيما يتعلق بالمناهج الدراسية و كل خبراء المعلم منفقور على ان المنهج الدراسى يحتاج إلى التحديث يوجد الآن ١٢ ... مكتب فى البلاد منها ٤ ... مكتب يجرى حسب منهج دارالعلوم دوسيد (يوسى) و ٨ ... البقية منها متقوم بادارتها منظمات أخرى قد مضى زمن حيسما كانت هذه المكاتب مركزا للعلوم و الفنون اليوم أنها توفر أسماء المكتبات فقط و هم يشتغلون فى المكتبات الدينية و الكتابة المعوشة و دراسة القطع النقدية من العصور الوسطى و غيرها

إن ثقافة بلد تعرف بالاحترام الذى تبديه نحو أقلياتها على هذا، إن سياسة التعليم الحديثة تقوم على هذا المبدأ

تعريب شميم الحسن امانة الله

متحف سالار جنك

بقلم :محمد عبد القيوم

المدير المساعد لقسم الأثریات

بولاية أندراپرادش

إن متحف سالار جنك بحيدرآباد ، يعد من أكبر المتاحف في اسيا ، و هو أكبر دور الآثار في العالم باعتبار أن بوابه قد جمعها رجل واحد نفسه ، كانت لأسرة سالار جنك صلة عميقة و بعيدة المدى بتاريخ إمارة حيدر آباد السياسى و الثقافى ، و كانت مساحة إقطاعاتها تمتد على ١٤٨٠ ميلا مربعا (١) و قد أصفى الأمير نواب (٢) مير تراب على خان مختار الملك سالار جنك الأول بشخصيته العبقريّة و بصيرته النافذة و نباهته غير العادية كثيراً من اللعان و السمعة الطيبة على هذه الأسرة ، و جعل اسمها مشرقاً مردهراً فى الأفاق ، إلى أن اذاعت شخصيته العالدة الفذة صيت لقب سالار جنك (أى أمير الحرب) على مستوى عموم الهند و عرّفته فى البلدان الأوربية بهذا الاسم على السواء

كان ~~نواب~~ مير يوسف على خان سالار جنك الثالث الذى هو مؤسس متحف سالار جنك - حفيداً للسير سالار جنك الاول ، و ابناً وحيداً للسير سالار جنك الثانى - و قد ولد النواب مير يوسف على خان فى بلدة بوسه (PLUSE) فى ٤ يونيو سنة ١٨٨٩م ، و تلقى الدراسة الابتدائية فى بيته ، ثم أدخل فى المدرسة العالية بحيدر آباد ، و هى المدرسة الشهيرة بها ، فاتم فيها دراسته ، و بعد أن اكتمل رشده ، اكرمه نظام حيدر آباد (ملك حيدر آباد) بلقبه الوراثى سالار جنك

(١) أى ٨٤ . ٢٣٨١ كلو متراً مربعا على وجه التقريب

(٢) كلمة نواب لقب شرعي للمسلم الثرى الحاكم احياناً

و فى عام ١٩١٢م عين رئيس الوزراء للإماراة على عهد نواب مير عثمان على خان اصف حاه السامع على غرار والده و جده ، و ظل يتولى هذا المنصب الرفيع الشأن ، قرابة ثلاث سموات ، و بعد نحو خمس سنوات من إنسحابه من منصب رئاسة الوزراء ، قام لأول مرة بالرحلة إلى اوربا ، و ظل يجوب فى البلدان الأوروبية نحو تسعة شهور ، و اشترى خلال هذه الرحلة كثيراً من النوادر و الفراند ، كما حمل معه ذخيرة غنية من الكتب ، و بعد نحو عشر سموات من رحلته إلى أوربا ، سافر إلى إيران و العراق و سوريا و فلسطين و مصر ، ثم قام برحلتين أخريين إلى اوربا فى غضون سبعة أعوام ، و قد اشترى خلال رحلاته هذه ، أهم نوادر البلدان الشرقية و العربية

كان نواب مير يوسف على خان سالار جنك أنموذجاً كاملاً للحضارة و الثقافة الحيدر اباديه ، و كان عرير المطالعة ، واسع الاطلاع ، و كان يسطق بحاسب الاردية التى كانت لغته الوطنية ، بالفارسية و الإنجليزية بلهجة حيدة و اسلوب رشيق ، و كان من زملائه و أصدقاءه أبناء كل ديانة و طائفة و عقيدة ، و كان مولعاً بجمع النوادر منذ نعومة أظفاره ، يحتفظ منذ صباه بلعبه و الأشياء الحميلة البديعة الأخرى بدقة و اعتناء بالعين ، و كان لديه رصيد ملحوظ من النوادر التى جمعها اسلافه من دى قبل ، كما أن الله تعالى كان قد وهب بسخاء ملكة نقد النوادر و تمييزها بين العث و السمين ، أما نقد اللآلى و المجوهرات فلم يكن له فى ذلك نظير ، و كان يتمتع بحبرة نادرة فى تمييز خطوط النواسخ من الخطاطين ، و كان مشغوفاً للغاية بالمصاحف التى نسخها الخطاط الشهير ياقوت المستعصمى ، و لم يكن يتردد - على الإطلاق - فى بذل أغلى الثمن للحصول عليها ، كما كانت لديه براعة فوق العادة فى نقد الصور الزيتية

و قد توفى نواب مير يوسف على خان سالار جنك الثالث فى ٢ مارس سنة ١٩٤٩م بتأثير سكة قلبية و هو فى الستين من عمره ، و بما أنه لم يكن قد تزوج فلم يخلف وريثاً شرعياً ، مفوصت الحكومة الهندية كل ممتلكاته إلى لجنة وقف ، و بإصدار مرسوم إستثنائى ، و على طلب من هذه اللجنة وافقت الحكومة على متروك جمع النوادر التى تركها نواب سالار جنك المعفور له فى صورة متحف ، و عين على هذه المهمة إحتصاصيون من أمثال المستر ويكت حالم و المستر ديسكر و المستز أرنالدبيار ، و بعد جهود متواصلة استعوقت سبتين ، حُفر هذا المتحف ممسقا مريئاً ، و طهر فى حصر و جمال يجذب القلب و يخلب القواد و بذلك تحقق الحلم الذى راوده نواب سالار جنك المرحوم طيلة

حياته ، فى عاقبة الأمر ، فقد تم افتتاح المتحف فى قصر الوزير فى ١٦ ديسمبر عام ١٩٥١م على يدى البانديت جواهرلال نهرو رئيس وزراء الهند آنذاك

لقد اقيم متحف سالار جنك فى البداية ، فى قصر من مدينة نواب سالار جنك المرحوم ، يعرف بـ ديوان ديورى (أى قصر الوريير) و هو القصر الذى قضى فيه نواب سالار جنك حياته كلها ، و كان يجدر هذا القصر الذى يرجع تاريخه إلى مائتى سنة ، و هو من الطراز القديم ، بأن يقام فيه معرض النوادر الشرقية ، و كانت النوادر الشرقية قد نسقت فيه بنظم و ترتيب بالعين ، و بعد أن ادخلت فيه بعض التعديلات اليسيرة فى مبناه ، أما النوادر الغربية فقد وصعت فى جانب من نفس القصر و كان بناءً جديداً اقيم على الطراز الحديث ، و بالجملة فقد وصعت النوادر - من ألفها إلى ياءها - فى مجموعة ثمانين حجرة وصالة - صغيرة كانت أو كبيرة - من هذا القصر نفسه الذى يضم حانبيه

و وصعت أغلى نوادر المتحف بما فيها اسلحة الملوك المعوليين المرصعة بالجواهرات و كنس الملك جهانكير الدهسى ، و منضدة المصحف للسلطان ايلتتمش المصنوعة من اليشب ، و ما إلى ذلك فى حجرة منفردة من الطابق السفلى للقصر القديم ، و هى تدعى بـ حجرة اليشب (JADE ROOM) و كانت هذه الحجرة اروع حشرات المتحف و أجملها تنسيقا و تزيينا

كما توجد فى متحف سالار جنك نماذج عبقريّة فذة لفن التصوير الزيتى الشرقى و الغربى - على السواء - و هناك صورتان زيتيتان للرسم الإيراسى الذائع الصيت بهزاد الذى رسمهما بالحر الصيسى ، و من بين الصور المغولية البادرة ، صورتان من ألوم الملك شاه جهان ، بالإضافة إلى صورة مغولية أخرى تسمى بـ الألعاب النارية عليها توقيع الإمبراطور جهانكير ، كما أن صورة للملك أورنگ زيب رُسمت على العاج ، هى الأخرى لوحة فنية نادرة فيه ، و هناك صور كثيرة أخرى ماعدا الصور المذكور أعلاها ، عرض فيها الملوك و الأميرات و الأمراء المعوليون الذين ينتمون إلى مختلف العصور المغولية من بابر إلى بهادر شاه ظفر

و كانت لدى نواب سالار جنك ، ست مجموعات كاملة من راک راكنى (أنغام موسيقية) و قد وصعت منها مجموعتان فى المتحف ، إحداها على النمط المغولى الأخير و الأخرى بريشة الرسّام الدكنى ، كما توجد هناك صور كثيرة مرسومة بـريشات الفنانين من كانكرا (KANGRA) و راجپوت - أما صور ريشات الدكن ، فقد كانت لها حجرة

خاصة منفردة ، و كانت من بينها صورتان كبيرتان لموكب صيد نواب نظام على خاں أصف جاه الثانى رسمهما وينكت جالم الذى كان رساما فى بلاطه ، و يضم المحف كذلك عددا غير قليل من النماذج الخلابة للتصوير الغربى ، و معظمها نقول بديعة لروائع الرسامين الغربيين البارزين ، و تجدر بالذكر منها بالأخص نسخ روائع روبنس و رافيل و بونى شيلى و ويلاس كيز و تيتان ، و هذه الذخيرة النادرة غنيمة باردة للمولعين بالفن الغربى

كما توجد هناك لوحات أصلية للرسامين الغربيين البارزين فى عدد كبير ، تجدر بالذكر منها - على الوجه الخاص - لوحة الحارس اليقظ التى رسمها كيندسر و كذا لوحة لواتس تطول قامة الإنسان ، و كذا الصورة تيسوليس لأرنى ليتان و لوحة لكور الأنعام فى الارتياح و هكذا صورة بى زاسال ماركو التى رسمها كنانيتو و من السهل الميسور أن تشاهد فى المتحف ، صور هؤلاء الرسامين أنفسهم

و يوجد فى متحف سالار جنك عدد لا يحصى ، من تماثيل مصنوعة من الرصاص و المحاس الأصفر و الحشب و الجص و المرمر الإيطالى و غيرها من الأحجار ، و كلها تفقد المثال من حيث صفا و صاعتها و دقتها ، و هناك تماثلاثان من بين هذه التماثيل ، يطير صيتهما فى العالم كله ، لدرتهما و روعتهما ، أحدهما يعرف بـ راشيل المثلثة قد بحثه السحات الإيطالى الشهير بيروسى و كان قد انتهى من عمله هذا فى روما سنة ١٨٧٦م تقريبا

و مما يذكر انه كان هناك تماثلاثان نحتتهما العنان بيزوسى على غرار واحد ، و يوجد احدهما فى بعض المتاحف لأوربا ، و الثانى فقد اشتراه نواب سالار جنك الأول فى أثناء زيارته لأوربا - و الحق يقال - أن العنان جاء فى ذلك ، بعمل عمقرى نادر ، و معجزة خالدة لفن النحت و صنع التماثيل ، ترى فيه حسم راشيل مكسوا بقميص من قماش ثخن ، و وجهها و عنقها كذلك ملثمان باللثام ، و مع ذلك فقد نُحت التمثال بشكل يرر فيه تنوء الحسم الشاب الناعم و معانته و اتساق الأعضاء و تناسقها بكل جمالها و رشاقتها و خلابتها و روعتها

و هناك تمثال مسحوت فى الحشب ، هو تمثال مزدوج ، إذا نظرت إليه من جهة فهو تمثال لرجل ، و من جهة أخرى ، فإذا هى إمراة شابة فى عاية الحسن و الجمال ، و قد عُرض فى التمثال دوران من رواية ألمانية شهيرة للدكتور فارسيت دور ميمستو (الشيطان) و دور بطلقته مارجرىتا (الملك) ، و داك عمل عمقرى لعنان إيطالى مجهول ،

و الممثال كله فى قطعة واحدة من الخشب

هذا و يوجد فى ذخائر الأسلحة الضخمة العنية ، كل نوع من الأسلحة بدءا بالسهم و الأقواس و الحراب و الرماح و انتهاء بالفؤوس و الهراوات و الحناجر و المدى و السكاكين و كل نوع من السيوف ، و من بين الحماجر خنجر صغير جميل للملكة نورجهان ، قد وضع بصابه المصنوع من اليشب بالياقوت و الرمز . و خنجر آخر للإمبراطور جهانكير مرصع بالماس و الحجارة الكريمة العالية ، و هناك مديه للإمبراطور شاه جهان عمل عليها عمل النطير البديع العديم النظير . كما وضع هناك خنجر الملك اورنگ زيب الذى صنع بصابه من اليشب . و الذى كان يحمله الملك لدى فتح قلعة كول كونداه اما سيف السلطان ابي الحسن تاناشاه آخر الملوك العظم شاهيين فى كولكنده فهو مرين بالماس و الحجارة الكريمة . و سيف الامراتور اورنگ زيب السيط الساذج يعتبر تذكارا تاريخيا آخر ، و كذلك يوجد هناك سيف صارم جنار للسلطان تيمو الشهيد الذى صنعت أسانه كآسان المشار ، و الذى كان فى يد هذا البطل المجاهد الكبير لدى آخر معركته مع الإنجليز

كان انتخاب نواب سالار جنك الثالث للآثا و المعروضات يعتبر أحسن بالنظر إلى الحودة ، و يضم المتحف - ما عدا الآثاا الأوربية لقرون السابع و الثامن عشر - أجود و أنفس الحشايا و الطااولات و الكراسى ، و الخزانات و حوان الريبة و ما إليها من منتجات الهند و الصين و اليابان و بورما و تركيا و مصر و الشام ، و بالتالى جميع البلدان فى العالم من أقصاه إلى أقصاه .

و الآثااا المصنوع من مدينتى نرمل و بيجر بلوى لهو أنموذج بديع للشغل الدقيق على الخشب ، من انفس نمادح الشغل على الخشب هو نقل معبد للهندوس يقع فى مدينة مدورانى ، و هناك مروحة خشبية مصنوعة من مدورانى هى الأخرى تسترعى الانتباه و تجدر بالملاحظة - عن الاستحقاق - أما الآثااا الأوربية فيسترعى النظر منها الآثاا المصنوع فى العهد الإبتدائى للملكة اين و الملكة مکتوريا ، و من بين الآثااا البديعة النادرة أربعة كراسى للسلطان تيمو الشهيد صنعت من العاج و كانت هى النواذر الأخيرة التى اشمرها نواب سالار جنك الثالث فى حياته

أما الظروف و الأواى فتجذب الانتباه منها اية الصيسى المتنوعة التى يرجع تاريخ الاغلب منها إلى عهد ملوك الصين (منذ النصف الاخير من القرن الرابع عشر حتى النصف الاول من القرن الثامن عشر) ، هذا و قد ربيت بعض أواى انجلترا المصنوعة من الصيسى فى الخزانات

بالمتحف ، و هي أبعد الأواى التى استجتها المصانع الشهيرة من امثال
بلى مٹ و برستل اوست و كراون دربى و كول بورت
و ما إليها ، من بين هوانيس البلور التى تلفت السطر و حلب الفؤاد ، هي
الهوانيس الجميلة الدقيقة الصنع التى صنعت في مصنع واتر فيلد
و بغض النظر عن أواى الصينى و الزجاج و البلور فقد يوجد هناك عدد
كبير من أوان معدنية مصنوعة في شتى البلاد ، و هناك شيشات كثيرة
للتدخين يختلف بعضها عن الآخر في الشكل و الهيئة و الجسم ، و هي
مصنوعة من شتى المعادن و من منتجات تركيا و العراق و إيران
و فلسطين و مصر و الشام كما يرجع تاريخها إلى مختلف العصور

و يوجد في المتحف أعلى السجاجيد و الطنافس من كل نوع و قطع،
و التى تجلب الانتباه بالأخص في هذا الصدد، هي التماثيل المصنوعة من
العاج لغاية حسننها و دقة صنعها ، كما يجد فيه الناظر عدداً كبيراً من
الساعات المصنوعة بيديها و صنعها و اسلوبها الفريد لدق الحرس ، و طريقها
الغريب العجيب لعرض الوقت و الشهر و السنة ، و الجدير بالذكر أن
سواب سالار جنك لم يدخر نواح الفنون الجميلة فحسب ، و إنما قد صم إلى
رصيده اندع و أجود بمادح الفن الصناعى كذلك ، مما يخلب الفؤاد للغاية
شغل التطريز الحريرى للصين و اليابان ، كما أن المتحف عى موفور
بالوسائل الكثيرة غير القليلة التى تمتع بعوس الاطفال و تلائم ذوقهم
الباشى الحديث ، بما فيه عديد من اللعب التى هي بمادح رهيعة ممتازة
للفن و الصناعة بجانب أهميتها التاريخية القصوى

و لم يكن سواب سالار جنك الثالث يهتم بوسائل الزينة و أسباب
المسرة و الحمل محسب ، و إنما كانت له علاقة عميقة بالعلم و الأدب
كذلك ، فقد جمع مكتنته الراخرة ألقاً من الكتب الأردية و الفارسية
و العربية و الإنجليزية و كتب اللغات الأخرى ، أما المؤلفات الأوربية من
مكتنته فقد أعطيت - بموجب قرار لجنة سالار جنك للإمارة - للجامعة
العثمانية و المكتبة الأصعية بحيدرآباد بصورة مؤقتة

و يوجد في متحف سالار جنك مصحف خطى للخطاط ياقوت
المستعصى ، ظل مدة طويلة تحت مطالعة الأباطرة المعوليين ، يشهد بذلك
ما هو مكتوب على صفحته الأولى بتوقيع الملك جهانكير و الملك شاه جهان،
أما جلد المصحف فهو مزخرف و موشى للغاية ، و هو نموذج نادر بديع
للتجليد الشرقى القديم ، و هناك دواوين نادرة الوجود للشعر الدكنى
للملوك القطب شاهيين ، بما فيه نسخة غالية قيمة لكتاب نورس نامه
الذى ألّفه السلطان إبراهيم عادل شاه الثانى ملك بيجافور

متحف سالار جنك

و يقع المبنى الحالى لمتحف سالار جنك على شاطئ نهر موسى
و قد كلف بناؤه خمسة ملايين و مائتى ألف روبية ، و نُقل المتحف إليه
من قصر الوزير سنة ١٩٦٨م

و قد أخبرنى المستر م ل نيجم مدير متحف سالار جنك ، أن
المتحف عند ما كان فى دهليز الديوان ، كان دخله السنوى من رسوم
الدخول يتراوح فيما بين ٤ و ٥ مائة ألف روبية ، و أما اليوم فقد بلغ
مليونين و نصف مليون روبية تقريباً ، و كانت ميزانية المتحف فى عام
١٩٦٨م نحو ٣ ملايين روبية ، و بلغت اليوم ١٤ مليون روبية ، و قد سقت
النوار فى المبى الجديد نظام و ترتيب طبق مبادئ علم الموسيقى ، فى
حين لم تكن خصائص النوار و ميزاتها واضحة جلية ما هو حقها و شأنها
فى قصر الوزير ، و كانت الحاجة تلج على ضرورة وجود اسلوب علمى
حديث ، و العمل يجرى على توفير الأصواء الخاصة و العصرية للنوار فى
المتحف الجديد ، مثل الضوء الكشاف (Spot Light) و (Concealed Light)
و يستخدم هيجرو ميثار أيضا و هناك خطة لتكييف عديد من الصالات
بالحواء ، و قد تم حتى الآن تكييف صالتين بالحواء ، و رتب فى هذا المبى
الجديد ٢٠ / بالمئة من الأشياء فى الصالات ، فى حين قد احتفظ بـ ٧٠ /
بالمئة منها فى المخازن ، و لا تزال التغييرات و التعديلات تدخل فى ذلك
دائما ، لكى يتمكن الجماهير من زيارة الأشياء الجديدة بسهولة بالغة ،
و كانت الأمتعة كلها فى قصر الديوان ، قد سقت فى ثمانين حجرة و صالة
يختلف بعضها عن الآخر فى الطول و العرض ، بينما توجد فى المبنى
الجديد ٤٤ صالة ، و طاقم المتحف يضم ٢٦٠ موظفاً

و قد عُيِّن فى مخبر المتحف (Conservation Lab) موظفون ماهرون ،
هم يراقبون على الصور و الرخام و الأثاثات الخشبية و المنسوجات
و الأشياء الهامة الأخرى ، و قد تلقى البعض منهم تدريباتهم فى البلدان
الخارجية ، و يتولى قسم التعليم ، عملية عقد الندوات و المحاضرات
و المعارض — الثابتة و المتنقلة — كما عُيِّن هناك فنانون و مصممون
إخصانيون

و كان فى متحف سالار جنك القدم ، إثنان أو ثلاثة من الادلاء يودون
خدماتهم ، و لكن الآن توفر للجماهير و السائح خدمات ستة ادلاء
فاصلين مؤهلين ، لكى يمكن الرّوار من الحصول على المعلومات
الصحيحة

و اضاف المسر م ل نيجم أنه قد نعت دراسة سائر الأشياء. من

ألفها إلى ياءها ، على الأسلوب العلمى الحديث ، بعد أن نُقِلَ المتحف إلى ميناء الجديد ، و جمعت معلومات تفصيلية عن تاريخها و قيمتها فى عهدها و ما إلى ذلك ، كما احتفظ بصورة كل شىء مع صورته السلبية سرعائية و إهتمام بالغين ، و وصفت كذلك بطاقات الفهرس لجميع النواذر ، و كان قسم المخطوطات فيما قبلُ تحت إشراف وكيل فنسى، و لكنه الآن تابع للقيم، و يشرف عليه الدكتور رحمه على خان الذى يساعد الباحثين العلميين فى بحثهم و دراستهم

و تستخدم اليوم لمراقبة الصالات الهامة فى المتحف الات الكترونية ليل و نهار ، كما يستعمل كاميرا التلفزيون الآن كذلك ، و لها طاقم منفرد للمراقبة ، و هناك قسم للهندسة أيضا ، يتولى عملية بناء المتحف و ترميمه و تصليحه ، كما يوجد لمكيفات الهواء و المولدات الكهربائية مهندسون إختصاصيون بالكهرباء.

هذا و قد افادنى مدير المتحف ، انه سيقام فى رحاب المتحف مسابقة لتصميم العمارة على المستوى الوطنى ، من اجل إقامة مبانٍ حديدية فى الساحيتين العربية و الشرقية من المبى الحالى ، و ستقدم فيها جازره بقيمة مائة الف روبية لمن يقدم تصميماً أحسن و أجود ، و سيوضع فى تلك المباني الحديدية أيضا المواد التى جمعها بواب سالار حيك ، و التى لا تسع لها المبني الحالى ، و يرجى ان طرار المباني الحديدية فى الساحة الشرقية و العربية ، سوف تكون لاسقا و جذسرا بالسواد و العرايد التى جمعها بواب سالار جنك . المعفور له . إن شاء الله عزّ و جلّ، و من الله التوميق

تعريب عبد الستار سلام القاسمى

الصلة بين الخرافات و التاريخ

د/نثار أحمد الفاروقى

رئيس قسم اللغة العربية و آدابها،

كلية الآداب، جامعة دلهى الهند

قيل إن كل ما فى التاريخ قصة ما عدا الاسماء و التواريخ ، و كل ما فى القصص حقيقة ما خلا الاسماء و التواريخ من الصعب أن يقدر ما استهويه القائل بقولته هذه و لكنه فيما يبدو يدافع عن القصة بأنها تمثل واقع الحياة بواسطة شخصيات مفترصة ، و كل ما هو ان التاريخ يرسم أنه حدث كذا و القصة تقول إنه يحدث كذا إنه لا تتوهر القطعية فى التاريخ كالتى توجد فى العلوم الطبيعية (NATURAL SCIENCES) فمن الممكن أن يتحدى الدعوى القائل انه حدث كذا و القصة تكون ما خوذة عن الحقائق و لكنها نفسها لا تزعم كونها حقيقة فلا يمكن أن تتحدى صاقيتها من هذا التقديم يتضح على الأقل أن هناك صلة ما بين التاريخ و القصة لا محالة ، سواء كانت من حيث الصياغة الطاهرية أو من ناحية المواد و المحتويات هلم بنا ننظر أولا ما هو التاريخ؟ قد قدمت تعاريف عديدة للتاريخ يقول العلماء القدامى التاريخ هو كتابة الأحداث و الوقائع مع زمها إن الأحداث تدور حول الشخصيات ، و حدوثها تنقيد بالزمان و المكان، فالإنسان + الزمان + المكان = التاريخ كلية - و التعريف الآخر هو أن التاريخ يستهدف تقديم الواقع لا غير هاك ستاران سميكان على جانبي حياة الإنسان أوله سجب الماضى و الآخر سجب المستقبل ، يقول الشاعر الأردى

نه ابتدا كى خبر هه نه انتها معلوم

رها يه وهم كه هم هير سو وه بهى كيا معلوم

(إننا لانعلم عن مديتنا شيئاً و كذلك عن النهاية و أما وهما

أننا موجودون فهو أيضاً شىء مجهول)

إن التاريخ يسمى إلى اراحة الستار عن الماضي، و يعلمنا أية الشعوب كانت تعمر الأرض قبلها، و كيف كان مجتمعهم . و ما زادوا على العلوم الاسانيسية و ما حققوا من النجاح و لماذا بعدت و تلاشت ، و كذلك لم يرل الانسان يجتهد من اول يومه لازاحة القناع عن المستقبل ، و كم من وسائل من النجوم و الكهانة و علم اليد إلى الطرق المختلفة للتجربة الروحانية اوجدها الانسان للاطلاع فى المستقبل و لكنه لم يظهر بيقين ما حتى الآن

و من الطبع أن يدخل فى التاريخ عنصر دراماتيكي بحكم الاحداث و الوقائع و إذا وجد فيه العنصر الدراماتيكي توجد فيه الحيرة (Suspense) و المواجهة (Dialogue) و اللحظة العاسمة (Climax) و خيبة الامل (Anti-climax) أيضا و كلها تحدث متعة و لذة فى حكاية الاحداث ، و لذا إن المورخ أيضا يقبل هذه العناصر دون سلكا مع أن التاريخ لا يقصد إلى أن يقرأه الناس اكثر فاكثروا و يعتبروا به أو تحصل لهم منه الفرحة ، و لكن بفعل الضعف الانساسى يريد كل مورخ أن يستطيع لعت أنظار الناس اكثر فاكثروا و يدخل فيهم السرور ، مع أن التاريخ لو كان مبنيا على الحقائق فحسب دون اى اختلاط ، فنجاح فى هدفه و لو لم يقرأه حتى رجل واحد فى العالم، ان استمالة الناس إلى نفسه أكثر فاكثروا و استرعاء اظواهرهم، و التلاعب بعواطفهم و اصحاكهم و ابكاءهم و هرأ أحاسيسهم أو توفير متعة ذهنية أو نفسية لهم . كله لا يشمله هدف التاريخ نعم ان القصة تحتاج إلى هذه العناصر فإن نجاح القصة هى أن تولد انطبعا طبق الخطأ الموصوعة من قبل

التاريخ هو مجموعة الاحداث ، و لكن كل واقعة ليست بتاريخ إذا نهب من النوم صياحا و مذهب إلى الفراش ليلا مرة اخرى ، و كم من عمل يقوم به أو نشاهده إلى حين ننام ، كلها تدعى وقائع و احداثا و لكن لن تسمى التاريخ قط ثم السؤال هنا ما هى شخصيات التاريخ انه فى قديم الزمان كان الملوك و الأمراء و الشخصيات ذات القوى فوق العظيمة كانوا يصوغون احداث التاريخ إن الالف كتب التاريخ التى صيغت فى الالف مئة صفحة ، فيها عديد من الملوك ، جلساءهم و امراءهم و رجال حاشيتهم ، و الصراع للظفر بالسلطة و التلهف للأراضى و اسفاق الخريفة بغير تردد أو تأمل ، و الالسة الفاخرة و القصور الشامخة ، و المحوهرات و الحلى التى تبهر الأنصار، يوجد فيها كل هذه و أشياء اخرى غيرها لكن ليس فيها عامة الناس فى أى مكان الدين على حياتهم يقوم قصر التاريخ الماطح للسحاب و الآن و لو يعظ الشعور إلى حد كبير أن مصدر قوة

الصلة بين العرافات و التاريخ

التاريخ الحقيقى هم عامة الناس و لكن اليوم أيضا لا يكتب التاريخ الذى تم فيه إيضاح دور الشعب الخاص . فهنا أيضا الميدان فسيح أمام القصة ، و لذا هى أقرب من الحياة الحقيقية

إن التاريخ لمبتلى فى مشاكل عويصة ، لو أخذنا نبحث عنها لقينا أشياء أخرى كثير ، و لا نعثر على التاريخ بعد ذلك أيضا . و اذا عثرنا عليه ففى زى من الأزياء . إن كثيرا من الحجب القيت عليه تارة إنه مموءة و أخرى جعل وجهه المستنكر ملونا بمسح الدور و الأحمر عليه ، و ثالثا جعل وجهه الذى يستهوى القلب أسودا و مهيبا و هو ضائع بين الحماس (EPIC) و الرومانس (ROMANCE) و الخرافات (LEGENDS) و الأساطير (MYTHOLOGY) و القصص (STOREIS & TALEFS)

قبل كل شىء نجد كلمة الأساطير التى هى جمع الأسطورة و مادتها فى اللغة العربية هى سطر كما أن معنى كلمة الاعجوبة هو ما يجدر أن يتعجب منه كذلك الأسطورة ما هى جديرة بأن تكتب إن كلمة هسترى (HISTORY) الانجليزية أيضا صورة لهذه الأسطورة ، إن صوت حرف الهمزة تحول هنا إلى صوت الحرف الانجليزى H فصارت الأسطورة هسترى و لكن فى الجانب الآخر انها بقيت على حالها فإن استورى (STORY) أيضا هذه الأسطورة بالذات من هنا يتضح الفارق المعنوى الذى هو بين كلمتى (STORY) و (HISTORY) الانجليزية اما فى اللغة العربية الأسطورة هى ما تطلق عليها كلمة MYTH الانجليزية إن الدراسة اللغوية هذه تدلنا على الحد الأدنى على انه كانت توحد صلة ما بين التاريخ و القصة و الأساطير من البداية ، و قد بعدى مفعوله حتى إلى أسماءها و فى الزمن الراهن أيضا قد تداخلت حدود التاريخ و القصة فيما بينهما بعيدا ، و العثرة البسيطة تحول التاريخ إلى القصة ، و يصير هدراً من القول. و من الكتب البدائية نجد تأثيرات الأساطير فى كتاب خدا بنامه الفارسى و كتاب جج نامه أيضا أحد هذه الكتب إسه لم تنقطع صلة التاريخ من الخرافات و الأساطير فى اليوم إن مورخينا عامة يحرمون من قوة النقد و الرؤية التاريخية VISION و لا يكون الوعى التاريخى للقراء من المستوى العام أيضا يقظا كثيرا لذا يعجبه جزء التاريخ الذى لا يمت إلى التاريخ أكثر هناك مشكلتان عويصتان أخرى أيضا فى طريق التاريخ، أولهما تتعلق بالصورة FORM و الأخرى تتصل بالمواد SUBJECT MATTER أما الصورة فعلية فيها هى أنه قد ربط التاريخ مع الأدب و خاصة فى اللغات العربية و الفارسية و التركية ، فكتبه المنشون البارعون و صرفوا العناية إلى الاسلوب اكثر من المواد

كان الترصيع و التقفية يعتبران من عناصر التاريخ فى اللغة الفارسية إن كتاب تاريخ وصاف و طبقات ناصرى و أكبرنامه عدة أمثلة لها و كان أسلوب أبى الفضل حياً حتى ذلك الوقت الذى صنف فيه السرسيد أحمد خان كتابه القيم آثار الصاديد و كان الشاعر المعروف غالب إنما تقبل مورخ الملوك المعول بحكم صناعة الكتابة، مع أنه كان يعرف جيداً أنه ليس رجل تاريخ، و كان الحكيم احسن الله خسار يقوم بجمع المواد من غضون كتب التاريخ و كان المرزا غالب يكتبها مقوة قلمه لو نسلم بضرورة الأسلوب أو أهمية فى التاريخ فيلزم أن نعترف بأنه جزء من الأدب الإنشائى، و بحكم كونه إنشائياً يصير صورة للقصة

و الألف الثانية التى تؤثر مواد التاريخ أو محتوياته CONTENTS هى فقدان الموضوعية OBJECTIVE VIEW إن كثيراً من كتب التاريخ عامة متحيزة و مفرصة قد حرم المسلمون التاريخ كثيراً و طبقاً لتقرير وستنفيلد (WUSTENFELD) إن كتب التاريخ التى صفت خلال العام الألف الأول لتاريخ الاسلام، منها (٥٩٠) مصنف يوجد حتى اليوم، و عدة أصعاف منها قد ذهبت ادراج الرياح بحكم تقلبات الزمن إن المؤرخين المسلمين اعطوا التاريخ اساس قانون الشهادة LAW OF EVIDENCE و مما لا شك فيه انه كان هذا امر و أحوط أساس لكن الشهادة تتصل بالناس، و ليس من الممكن ان يكون جميع الناس بمعزل عن العصبة، مصفحات التاريخ مملوءة بعصبياتهم هذه ربما يكون هذه العصبية عصبية اقليمية، فساكن جنوب العرب - على سبيل المثال - لا يقدم صورة حقيقية لعرب الشمال، و الروايات اليمية ترجع فضل المبادرة إلى اعلب الامور أو ايجادها إلى الحبوسين و إلى حانث العصبية الاقليمية توجد العصبية اللعوية فمثلاً إن العرب كانوا يقولون سائر الناس غيرهم نابهم اعجم و الثالث هو العصبية العرقية، فاسرة تعتبر نفسها افصل و بحية الطرفين و تريد ان تثبت امضلية عرقها على الآخرين فتبالغ فى ذكر مآثرها مبالغة راسدة كانت توحد هذه العصبية فى صورة التعصب للأريسين

أو لغير الأريسين فى الهند تم تاتى العصبية الدينية، إن كل مذهب تقريباً يجعل نظامه الروحانى أعلى و أكمل، و يريد ان يثبت تفوقه على الديانات الأخرى ثم إن عبيدا من المؤرخين اذا كانوا معتنقين لدين واحد فاحراسه و فرقته المختلفة (CULTS) أيضاً تحدث أثرها حتماً فالمؤرخ المسلم إما يكون شيعياً أو من اهل السنة، مقلداً أو غير مقلد، و من المقلدين إما يكون حنيفياً أو حنبلياً، و من الأحناف (فى الهند) إما يكون متحيزاً للمدرسة الديوبندية أو البريلوية إذا وحد هذه العصبيات الخفية

و الظاهرة الكثيرة فمن اين توجد الموضوعية" إن المورخ يريد أن يثبت تفوق ثقافة واحدة و يغض النظر عن تأثير الثقافات الأخرى فيها و تفاعلها هنا (INTER ACTION) أو يحرم من أن يدركها إن التاريخ لم يخل عن فعل السياسة أيضا قط و إن مما لا تحصى من وجهات نظر سياسية و مذاهب فكرية ISMS تفعل اليوم أيضا فعلها فى سالف الزمان أيضا كانت الحكومة الهندية قبل هى أيدى الأتراك ثم تولى الاسياد الحكم و منهم انتزع الخان اعنة الحكم و أخيرا اعتلى المغول عرش الحكومة انا نعلم عن بعض كتب التاريخ أن الحكومة التالية إما صيغتها أيام حكمها أو لم يحتج إليها نظرا بالأوصاع المتطورة إن المعتقدات المذهبية أيضا فى بعض الأحيان تسبب موت التاريخ كان ابن خلدون حلل وقعة كربلاء فى كتابه فى نحو خمسين صفحة ، صاعت هذه الصفحات من تاريخه و لم يعثر عليها حتى يوما هذا

و يكثر التحريف و التعديل و التزوير فى التاريخ، و يرجع ذلك بجانب العصبية التى ذكرنا ما قبل إلى ضعف بشرى اخر، و هو ما يسمى لعباده البطل HERO WORSHIP، و يودى هذا فيما بعد إلى التالية DELIFICATION إن المبالغة فى ذكر الأحداث التاريخية أيضا ينتج منه، و صيق النظر و حاسبية الذكر أيضا تكون مسببة عن عبادة البطل هذه أما الرواية FICTION أو القصص فتخلو عن هذه التهم و المعائب إن التاريخ يفسد من اختلاطها لكن القصة نفسها لا تفسد من إمتراح أى عنصر اجنبى بل يريد ذلك من قوتها شيئا، إن التخضير هى رمنا قد أحدث هسادا باسم التطهير PURGATION و التاريخ يدرس الآن فى خلفية محددة، إن الاقتصاد - مثلا - يحمل أهمية جدية من رواية فكر ماركسية ، إن النظرية الديالكتيكية (الجدلية) هذه تصح فى أكثر الماسباب لكن لا نستطيع أن تقدم جاسى الصورة، على كل أنها نظرية محدودة هى دراسة الحقائق الإجتماعية و الفطرة الإنسانية

أما ما يتعلق بمدارس التاريخ المختلفة ، هيمكنا أن نسمى العهد البدائى بالدرسة الهندية الايرانية، و كتب تحت تأثيره سوعان من التاريخ، كان بعضه يحمل طابعا محليا و بعضه كان عاما و التالى مدرسة الهراة التى يمكن أن تدعى إمتدادا لتاريخ العرب و لكن إبتداء من عصر المعول تميزت طريقة التاريخ و اسلوبه و بطريقته و موقعه و كان لهم فى هذا الصدد مذاق خاص كانت جماعة من المؤرخين تصحب جنود الملك تيمور، و يعزى إليه نفسه كتاب ترك بيمورى، و لكن بعض المؤرخين يرون أنه مفتعل و الملوك المعول الآخرين كانوا بانفسهم يعيلون إلى

التاريخ ، فقد صنعت كلبدن بيكم اخت الملك همايون من ابيه كتاب همايون نامه و اكتتبت الملك اكبر من ابي الفضل احد رجال حاشيته كتابى اكبر نامه و اسين اكبرى ، حتى فى الاوصاف السيئة وظف الملك بهادرشاه ظفر المرزا غالب لتاريخ ملوك كوركان و منححه خطاب نجم الدولة دبيرالملك

و مع إختتام عصر المغول برزت وجهة نظر فرنجية للتاريخ، و كانت تستهدف إلى شيئين اولا إنها كانت تسعى لأن تثبت أن التاريخ المنصرم كان تاريخ الازمات و الفوضى و فقدان السلام و سوء الاخلاق و الذنوب و الاصطهادات، و ينتج منه حتما ان الحكومة البريطانية لم تكن أقل من نعمة للهند، مع أن كل ما نرى من الفوضى و الإضطرابات اليوم على المستوى القومى إنما هى باجمعا ذكر العصر البريطانى إن توزيع التاريخ الهندى إلى عصور أى العصر القديم و العصر الاوسط و العصر الحديث إنما هى ايضا وليدة فكر المؤرخين البريطانيين، و قد تأصل ذلك إلى حد أن كبار مؤرخينا المتوربين ايضا لم يستطيعوا أن يتخلصوا من هذا التقسيم، و كان يستهدف هذا إلى تقسيم الطبيعة الهندية من الإعتبارات الذهنية و الثقافية إن الحكام الانجليز قد حرقوا التاريخ و إختلقوه أيضا بناء على اهدافهم السياسية، و كتبت أيديهم تاريخا مسخوا فيه شخصيات حيدرعلى و تيبو سلطان، و نشروه باسم الامير علام محمد حفيد تيبو سلطان الذى كان يعيش فى كلكتا تابعا لهم إن المعاملة التى لقيها التاريخ بعد التحرير باسم مصطلحات حب الوطن و الوحدة الوطنية و العلمانية، هى أيضا قد أعدته عن الحقيقة و قربته من الرواية (FICTION).

خلاصة القول إن معظم مؤرخينا قد سموا متواصلا إلى جعل التاريخ رواية و حولوه سمرته إلى رؤيا مزعجة و هناك عوامل أخرى غيرما ذكرنا، لم نشر إليها ههنا، فمن يمكنه أن يدرس التاريخ متحنا عنها، يستطيع أن يرى وجه ماضيه الحقيقى، و إلا ليعلم أن التاريخ أيضا جزء من معتقداتنا و نحن ننميه كعقيدة دينية DOXMA لا مجال فيها للنقد و الشطر

السينما البنغالية

بقلم : كيرونموي راها

لتعريف القارئ بالسينما الهندية نلجأ بادئ ذي بدء إلى الأرقام، لأن القليل من الأعداد البسيطة أدل من كثير الكلمات على طبيعة هذه السينما بتنوعها وتشابكها وتعقيداتها حجم الأفلام المنتجة في الهند ، بحد ذاته مثير على الدهشة و للتدليل على ما سيكون أمره في المستقبل، تكفى الإشارة إلى أن عدد الأفلام المنتجة في الهند في ١٩٨٧م يكون قد تجاوز الألف

إن عدد الأفلام التي انتجت خلال عام ١٩٧٠م كان ٣٩٦ فيلما، و لقد وصل هذا العدد في عام ١٩٧٦م إلى ٥٠٧ فيلما - الارتفاع بنسبة ٢٥ / تقريبا و في حالة تواصل نفس النسبة على مدى السنوات المقبلة - و المؤشرات كلها لا تدل على خلافه - سيتعدى عدد الأفلام المنتجة عام ١٩٨٧م الألف بالمقارنة مع ٧٤٢ فيلما في عام ١٩٨٠م

لقد انتجت ٧٤٢ فيلما خلال عام ١٩٨٠م ، و تم عرضها في دور السينما بعد أن وافق عليها مجلس رقابة الأفلام هذه الأفلام صنعت في ١٦ لغة هندية معترف بها و شاهدها يوميا ١٢ مليون مواطنا من السكان البالغ عددهم ٧٠٠ مليون نسمة قاطنين في ٢٢ ولاية و ٩ مناطق اتحادية معظم الأفلام المنتجة في السنة المذكورة (أي حوالي ٨٠ /) كانت في خمس لغات الهندية و تيلجو و التاميلية و الميلاام و كنرا و الأفلام التي انتجت في اللغات الأربع الآسامية و البنجابية و السوجوري و كونكاني ، عددها كان أقل من العشر علىحدة، فيما لم يصنع باللعة الماداغية سوى فيلم و نفس التعادل ينعكس أيضا في عدد دور السينما في مناطق مختلفة ففي جنوب الهند الذي يتكون من أربع ولايات و منطقتين اتحاديتين، و حيث ينتج أكثر من نصف مجموع الأفلام الهندية . يوجد ٥٩٤٢ دارا للسينما (حسب احصاءات عام ١٩٨٠م) فيما يصل عدد دور السينما في المناطق الشرقية - و هي عبارة

عن ٨ ولايات و منطقتين اتحاديتين - ١.٧٧

الأرقام سالفة الذكر تعطى فكرة عامة عن حجم السينما الهندية و تنوعاته اللغوية ، و لا تساعد فى بناء فكرة عن نوعية الأفلام التى تنتجها الاستديوهات فى مختلف أكناف الهند إلا أنه من قبيل تحصيل الحاصل، القول بأن العالمية الكبيرة من تلك الأفلام تتجاوب مع أذواق المشاهدين من أسفل الطبقات الاجتماعية لكن الظاهرة لا تخص الهند، و إنما الواقع أن السينما - باعتبارها وسيلة من وسائل التسلية الجماهيرية - فى كافة انحاء العالم، تنطلق من نفس المنطلق ، و تراعى نفس الميول و المصالحات ، و تهدف إلى تسلية أذواق عامة المتفرجين الذين لا يتمتعون بنصيب وافر من الثقافة و هنا لا داعى للتركيز على المقومات أو المواد التى تقحم فى الأفلام الهندية كضممار لوقوعها موقع قبول لدى المشاهدين و هكذا لا حاجة لتحليل تلك الأفلام مادة و مضمونا، و الحكم عليها بسىء فى ضوءه بل بكفى القول بأن المنتجين و المخرجين الهنود لا يهتمهم سوى إنتاج أفلام مسلية تساعد فى التهرب من واقع الحياة ، و يركزون أقصى العناية على ما يلقى رضى المتفرح الامى الذى لا يقدر على النقد أو التحليل على هذا فإن متوسط الأفلام الهندية لا يختلف أمرها عن الأفلام المصنوعة فى دول أخرى فى كونها سلعة معدة للبيع على يد المستهلك

إلى هذا السعي الذى تناولناه فى الفقرة السابقة ، يمكن أن نصيف ثلاثة أشياء- أخرى

أولا - العقاليد المتوارثة منذ قرون ، مصحوبة بتراث عرق لوسائل السلسلة الجماهيرية ، تشكل قوام الثقافة القديمة التى يمارس تأثيرا و نفوذا على أشكال الفنون الشعبية باعماقها و امتداداتها الواسعة و لا يمكن للسينما - على الأقل فى مراحل نموها البدائى - أن لا تراعى تلك العقاليد

ثانيا - بتواهر المعدات و الملحقات الحديثة و وجود عدد كبير من الفنيين و الممثلين الكفاء و ذوى الاحصاسات و التجارب العالية ، أصبحت الأفلام الهندية على وجه العموم مساوى الأفلام المنتجة فى الدول المتقدمة صاعيا على الأقل من ناحية المواصفات الفنية و بهاءها الظاهرى

ثالثا - تستثمر اموال كبيرة فى صناعة الأفلام الهندية لقد وصل احمالى رأس المال المستثمر فى صناعة السينما الهندية ما يعادل ألفين مليون رومىة ، مما جعل هذه الصناعة تاتى فى مقدمة الصناعات من القطاع الخاص ، و تعاني من نفس المشاكل و القيود و اخطار التحمين التى

السينما البنغالية

تواجه صناعات أخرى هذه العوامل و الكوابح توصح ما عليه أمر الأفلام الهندية من الخصائص

فى هذا الإطار الفسيح تكمن عوامل كثرة النماذج و الأساليب. فالأفلام المنتجة مثلا فى مايبور - ولاية جيلية صغيرة فى شمال شرق الهند - حيث لا تصنع إلا ثلاثة أو أربعة أفلام فى سنة، و لا توجد فى مدنها و بلدياتها أكثر من ١٠ دور للسينما، لا يمكن أن تتصف بالميزات و الخصائص التى تتصف بها الأفلام المصنوعة فى بومباى - عاصمة صناعة الأفلام الهندية - الأفلام فى لغات متعددة و مناطق مختلفة، لها خصائصها الذاتية و تقاليدها و اقتصاداتها بناء على هذا فإن تركيز البحث على سينما لعة أو منطقة معينة ، أكثر نفعا بالمقارنة مع التداول فى السينما الهندية ككل و هى مقال وجيز مثل هذا لكنه يبدو من المناسب الإشارة إلى أنه لدى الكتابة حول سينما لغة من اللغات الهندية، يجب ألا يهمل السينما الهندية - هى إطارها الشامل - التى ترتبط بها السينما اللعوية بعدة ارتباطات

السينما البنغالية كانت إحدى السينمات اللعوية الهندية التى خرجت لحيز الوجود قبل غيرها و ذلك لأن مدينة كلكتا - عاصمة ولاية البنغال - كانت ثانى مدينة بعد بومباى التى توافرت فيها التسهيلات التقنية و المالية المطلوبة لإنتاج الأفلام من جراء ظهور الفن الألى الذى اتخذ من الشاشة العضية ساحة لعرض قصة من حلال صور متحركة و صامتة و لقد أصبحت كلكتا مركزا رئيسيا لإنتاج الأفلام فى البلاد، عند ما بدأ إنتاج أفلام ناطقة فى أوائل الثلاثينات من القرن العشرين، و الانتاج السنوى للأفلام البنغالية اتى فى المرتبة الثانية بعد الأفلام الهندية المصنوعة فى إستديوهات بومباى و بعد الحرب العالمية الثانية ارتفع إنتاج الأفلام فى اللعتين - التاملية و تيلحو - من لغات الولايات الجنوبية بسرعة كبيرة و بدأ هان السينما البنغالية خسرت مكانتها الثانية فى قائمة السينما اللعوية عددا و كلفة بالقياس إلى سينما جنوب الهند، و إلى سينما لغات أخرى فى الفترة اللاحقة

غير أن ذلك الانهيار، لم يكن من ناحية القيمة الفنية للسينما الواقع أن السينما البنغالية عرفت - منذ أول يوم من بداية السينما الهندية - بدورها القيادى فيما اتصل الأمر بالقيمة الفنية و الفصل فى ذلك يرجع لحد كبير إلى سمعة البنغال و قيادتها فى هون جميلة أخرى فقد استمرت هذه الولاية فى طليعة معظم الحركات الأدبية و الفنية منذ منتصف القرن التاسع عشر و الطبقة المتوسطة البنغالية تولت قيادة

هذه الحركات، و كانت - تقليديا - تعرف بنضج الوعي السياسى، و تمى أهمية دورها فى التراث الفنى و الأدبى و كان من الطبيعى أن يجد ذلك الوعي انعكاساً فى السينما التى كانت تحكى قصة و تجعل منها محورا لهدف اجتماعى و الروايات و القصص القصيرة لكبار الأدباء و الكتاب البنغاليين من أمثال بانكيم شاندر " و سارتشندار شترجى " و رابيندرا نات طاغور ، وفرت مخزونا للمواد القصصية و لتحويل تلك المواد إلى قصص سينمائية استعار المخرجون كثيرا من المسرحية و وسائل الإمتاع الشعبية التقليدية و نتيجة لذلك اكتسبت السينما البنغالية ميزة - ميزة عاطفية و مسرحية غير سينمائية - إلا أن هذه الميزة لم تسبب فى النيل من سمعة السينما البنغالية أو مكانتها القيادية و ذلك لعدة أسباب

أولا - الأفلام المنتجة فى مناطق أخرى لا تصل المستوى السينمائى الذى تصله السينما البنغالية

ثانيا - لقصة جيدة جاذبيتها الخاصة ، و بإمكانها أن تستر مواطن نقص إذا ما تم سردها بأسلوب غير سينمائى

ثالثا - وجد شمة مخرجون بنغاليون مثل ديباكى بوس " و نيتين بوس " و براماتيس بروا تمتعوا بصلاحيات عالية و شجاعة و مقدرة على التفكير سعيا للتوصل إلى أساليب التعبير السينمائى و منهم على الأخص بى سى بروا الذى عرف السينما البنغالية من ذلك الزمن باتجاه تقدمى و حداثة فى الأسلوب و المضمون - الخصائص التى جعلت من السينما البنغالية تفوق على السينمات المعاصرة فى مناطق أخرى و النجاح الذى حققه هذا المخرج البنغالى فى العرض السينمائى لرواية ديفداس " - للكاتب و الروائى سارتشندرا شاترجى - لم يكن الفضل فيه يعود كلياً إلى القبول الواسع الذى حظيت به الرواية بين الجماهير البنغالية ، بل الواقع أن " بروا " أدى دور البطل العاشق الذى تتغلب عليه رغبة الانتحار بمهارة فائقة ، و براعته فى عرض القصة أيضا ساهمت فى ذلك النجاح و هنا لا تفوتنا الإشارة إلى أن بروا - على خلاف غالبية الممثلين السينمائيين من زمنه - لم يكن ينتمى إلى الخلفية المسرحية. و من بين أفلامه العديدة فيلم " موكتى " الذى يدور حول حياة شخص هاجر أسرته ليمهد الطريق أمام زوجته للزواج من شخص آخر. الموضوع الذى لم يكن المخرجون المعاصرون يجرأون على تداوله فى تلك الفترة من الزمن.

لا ريب فى أن الأفلام الهندية و المراثية التى انتجت على التوالى

السينما البنغالية

فى بومباى تاكيز و برابات استديو فى بونا ، قد وضعت الأسس للبساطة و حسن المذاق إلا أنه بانهيار نظام الاستديوهات ، و تعرض صناعة الأفلام لهجوم عشوائى من قبل المنتجين الانتفاعيين الذين انطلقوا فى برامج تجارية بجيوب مليئة بالنقود و أدمغة عامرة بخطط للثراء السريع ، نفضت السينما الهندية تلك الأسس و الضوابط ، و انصاعت لضغوط تجارية عامرة و قد سلمت السينما البنغالية من هذا المصير لأن منتجاتها لم تجد سوقا مثل سوق السينما الهندية و إنما أصبحت ضالة سوق البنغال المنقسم إلى شطرين - هندى و باكستانى - لا تشجع المضاربين على التوجه إلى السينما البنغالية كما و إن الطبقة المتوسطة من المجتمع البنغالى ، ظلت متمسكة بتقاليدها الفنية و الأدبية ، و لم تتخل عن دعمها للسينما و تقاليدها العريقة مما مكن تلك السينما من صيانة الاستمرارية و الحفاظ على هويتها

الأسباب أنفة الذكر نبذة من الأسباب التى ساعدت السينما فى البنغال فى إحراز السبق و الحفاظ عليه بيد أن السينما البنغالية بدأت تخسر ذلك السبق فى أوائل الخمسينات عند ما أتى ساتياجيت ريه بفيلم 'باثير بنشالى' فى عام ١٩٥٥م. لا شك فى أن 'باثير بنشالى' كان نقطة تحول كبير فى تاريخ السينما الهندية ككل، و بظهوره على الشاشة حققت السينما الهندية نصجا بصورة مفاجئة. و حتى الآن يعتبر 'باثير بنشالى' و فيلمان أخرا من نفس المسلسل - أباراجيتو و أبور سنسار- من أعظم المسلسلات السينمائية فى العالم هذا الثلاث السينمائى الذى يعرف بـ 'ثالوث أبو' قد نوقش من كافة النواحي، و كتبت مقالات مطولة بشأنه و من هنا فانه لا داعى لتحليل هذا المسلسل أو تناول ميراثه السينمائية و الفنية حتى بوجه عابر. إلا أنه يبدو من المناسب الإشارة إلى أن المسلسل المذكور قد حقق نجاحا واسعا فى دور السينما البنغالية قبل نيله إشادة فى مهرجان كينيس كما و يكفى النظر فى أعداد كبيرة من المقالات و التعليقات التى تناولت الفيلم - باثير بنشالى و أباراجيتو - لدى عرضهما فى دور السينما بمدينة كلكتا (و قبل فورهما بتقدير و إعجاب المهرجانين الدوليين فى كينيس و فينيس) يكفى لنفى ما يقال عن ستياجيت ريه أنه لم يكسب السمعة فى موطنه إلا و بعد أن داع صيته فى الخارج هذه النقطة استحققت الاهتمام للتأكيد بأن النجاح الذى أحرزه ريه على الصعيد الشعبى، لم يأت دلالة فقط على أن المتفرج العادى لم يرفض السينما الجيدة تلقائياً ، و إنما أثبت - وراء الشهرة - أن الأفلام تكسب بعدا دوليا عند ما تعكس

الالوان الاقليمية بالأصالة .

مضى ستياجيت ريه يصنع أروع أفلام واحدا تلو الآخر، الأمر الذي جعل للهند مكانا في خارطة العالم السينمائي، و ساعد السينما البنغالية في إحراز مكانتها المميزة بين الأفلام اللغوية في الهند و الأهم من ذلك كله أن ستياجيت ريه أحدث موجة جديدة للنشاط الإبداعي ، و عرف السينما البنغالية بفترة نمو و ازدهار لا يوجد له مثيل في تاريخ تلك السينما. هذه الظاهرة لم تكن حركة مخططة بدقة أو مقودة قيادة واعية. و إنما أتت أعمال ريه تلعب دور حافز بالنسبة للأفكار التي كانت جاهزة للتحويل إلى واقع فعلى ، و على انتظار للتفجر خاصة بين الشباب المتحمسين في عالم السينما. هذه الأفلام أعطت الشباب من بين المنتجين ثقة و عزيمة للبحث و الإنجاز

و من رجالات السينما البنغالية كان " ريتويك غاتاك " و " مرينال سين " و " راجين ترفدار " و " تبان سينها " و البعض الآخرون كل أحد من هؤلاء الأعلام ساعد بطريقه الخاص في وضع أساس للسينما البنغالية الحديثة جميعهم استلهموا من أفلام ريه ، إلا أن ذلك لم يحد من تفردهم في الأسلوب و الرؤية .

و أكثر هؤلاء المنتجين تمسكا بالأصالة كان ريتويك غاتاك الذي صنع في عام ١٩٥٨م فيلما - أجانترك - حول حياة سائق للتاكسي ، هاشم بعلاقة الحب و الكراهية لعربته. القصة تتناول العلاقة بين الإنسان و الماكينة في مجتمع يستعد لمواجهة التغيرات الصناعية بما لها من إيجابيات و سلبيات. في هذا الفيلم نجد الحياة بصراعاتها و لطائفها، و في جوهره مغاير لما تميزت به أفلام ريه من تعاطف مدروس و إنسانية تغنى على أوتار المشاهد

لقد صنع غاتاك - النابغة المضل - عدة أفلام بقوة و تخيل غير عاديين. و جميع تلك الأفلام تقريباً تتناول المواضيع المتصلة بسقوط القيم الإنسانية و الإيمان بكفاح إنساني دؤوب و كانت مأساة انقسام البنغال إلى شطرين - هندي و باكستاني - موضوعا تغلب على تفكيره و صار شغلا شاعلا عن غيره . و في أفلامه الثلاث - ميجيه داكا تارا، كومال جاندرا، سوبار نارايكا - تطرق إلى أعماق الكارثة التي ألمت بالوف من المواطنين نتيجة اجتثاثهم من الجذور الاقتصادية و الثقافية و في الفيلم المذكور أولا - أكثر الأفلام الثلاث تماسكا - سرد قصة أسرة لاجئة اعتمدت في معاشها على مكسب بنت من بنات الأسرة . إنها تحمل أعباء الأسرة بكافة أثقالها و نزاعاتها، و ترى شقيقتها تذهب بحبيبها و تصبر عليها .

و فى نهاية الفيلم أنها تصرخ فى سكرات الموت . أنا أريد أن أحي .
كان ريتويك غاتاك عضوا نشيطا فى اتحاد المسرحية الشعبية
الهندية هذا الاتحاد أعاد إلى المسرحية البنغالية عنفوانها فى زمن حيث
أصبحت خاوية من الحيوية و النشاط . إنه كتب أكثر من ثلاثين قصة
قصيرة و عددا من المسرحيات أيضا . و عرف فى نفس الوقت بالتمسك
بالتقليد و الأصالة . و من أجل ذلك نجد أفلامه تتصف بنوع من عدم
التناسق ، و تعكس مزيج الأدب و المسرحية فى آن واحد . ففى فيلمه
كومال جاندار - الزهرة الناعمة - إشارات متكررة إلى شاكونتلا لكتبتها
كاليداس ، و فى فيلم آخر - سوبارناريكا - يتوجه البطل ، بعد انقطاعه عن
جذوره ، إلى أبانيشاد لكى يؤمن نفسه و غيره من أبناء الله على خلود
الإنسان و عدم قابليته للفناء . و هكذا تخالجه أوضاع و خواطر أقرب ما
تكون إلى ميلودراما و فى مشهد من مشاهد سوبارناريكا يزور بنتا من
بنات الهوى سكران ، و يجد أن البنت شقيقته التى افتقدت و ضاعت فى
مناجات الحياة بعد أن هاجرت الأسرة (من شرق باكستان) مع قوافل
النازحين .

لعل الناقد لا يرمى عن وضوح التأثير المسرحى و الأدبى على
وسيلة متعة لها قواعد و ضوابط ذاتية . إلا أن ريتويك غاتاك بمستطاعه أن
يترك مثل تلك الانطباعات فى أفلامه اعتمادا على مقدرته الفائقة للتخيل
البصرى و تغليبها على تلك الانطباعات . ففى كومال جاندار - على سبيل
المثال - مشهد يتألف من نهر عظيم مجراه وراء خط سكك الحديد الذى
ينتهى إلى فراغ دال على انقسام ولاية البنغال التى أحبها هذا النابغة من
أعماق نفسه . الحقيقة أن هذا التقسيم استحوذ على تفكير غاتاك ، و إنه
لم يتمكن من تخليص انتاجاته من صدمته العنيفة طول حياته ، و حتى
آخر فيلم الذى أخرجه قبل وفاته بفترة وجيزة ، أيضا يدور حول حياة
أسرة من أسر صيادى السمك البنغلاديشية

و من أبرز المخرجين للأفلام البنغالية ، مرينال سين الذى صنع أول
فيلم له - بايشيه سرافان - فى عام ١٩٦٠م ، بعد قضاء سنوات فى التعلم
و التدريب . هذا الفيلم يتناول حياة فقير بائس يكسب قوته ببيع
المنظفات الرخيصة فى القطار ، و يأتى شاهدا على شعور سين بالغضب
إزاء ضمير المجتمع ، و على قدراته المتنامية على معالجة لغة السينما
و فى منظر من مناظره المصورة نرى البائع المتجول يزين أقدام زوجته
برفق و هى غارقة فى النوم ، و فى الخلفية الصوتية من نفس المنظر
نستمع إلى الكلمات التى ينطق بها لدى بيع سلعه فى القطار . و فى

مناظر لاحقه تنزل على الأسرة نوابب رب الأسرة يبيت عاجزا معوقا من جراء حادث يلقاه فى القطار ثم يأتى القحط فى عام ١٩٤٣م و الزوجة تقدم على الانتحار بعد أن عجز المرء عن كسب ما يسد الرمق .

و لقد ركز مرينال سين فى أفلامه اللاحقة - بونا سثا، براتيندى ، أكاش كوسوم - على العلاقة الشخصية بين أشخاص تفوقهم الظروف بعد القران . ففي فيلمه بونا سثا يمس - على سبيل المثال - العلاقات المتشابكة بين أعضاء الأسر الهندية و ما تتركه الحرية الاقتصادية للمرأة من آثار على تلك العلاقات .

مرينال سين ، مخرج مبدع و نشيط ، همه الوحيد القيام بتجارب واحدة تلو أخرى ، و هوايته - كما يقول هو بنفسه - أن تلاعب بأدوات فنه . و مفامرات سين السينمائية لم تقتصر على الأفلام البنغالية فقط ، وإنما تعدت إلى لهجات و لغات إقليمية أخرى أيضا فإنه أخرج فيلما - ماتيرا مانيشا- باللغة الأورية . هذا الفيلم مازال يعد من بين أفضل أفلامه . و فى عام ١٩٦٩م صنع فيلما باللغة الهندية باسم " بهوفان شيميه " هذا الفيلم أصبح علامة للطريق و هيا الظروف لظهور ما يعرف بالتيار الجديد فى السينما الهندية ، و ذلك رغم أنه صور فى زاوية مجهولة بولاية غجرات ، و ميزانيته المحدودة لم تسمح بإدخال نجوم سينمائية لامعة إلى قائمة شخوصه . و القبول الواسع الذى لقيه بهوفان شوميه لدى جمهور المتفرجين ، أتى يدل على أن هناك منفذا من الدائرة البيفية التى سحبته الأفلام الكبيرة الرتيبة حول السينما الهندية كما أنه أرشد إلى ظهور جيل جديد من المتفرجين ، يجد متعة فى أفلام فنية مصنوعة فى اتجاه غير الاتجاهات السائدة ، و فى العدد بحيث أنه يكفى لإضفاء طابع الحيوية على مثل تلك الأفلام خاصة من الناحية الاقتصادية الحقيقية أن هذا الفيلم ساهم فى ظهور مجموعة جديدة من المخرجين الذين انطلقوا بأفكار جديدة لتحويلها إلى الواقع السينمائى فى مختلف أنحاء البلاد

" انتركشا " أول فيلم من إخراج راجين ترفدار إلا أنه صنع تحت تأثير " باثير بانشالى " مما تسبب فى افقاده التفرد لكن فيلمه الثانى - جنجا - اختلف عن سابقه بمعنى أنه أتى يمثل ميول و نزعات المخرج ترفدار ، و من ناحية النتائج كان أفضل من " انتركشا " الفيلم جنجا يصور حياة صيادى السمك تصويرا ماضيا رائعا و يتناول فى هموم و أفراح الأناس الذين يقضون حياتهم على صفاغ الأنهار و من سوء الحظ لم يقم ترفدار بصنع أفلام كثيرة ، و ظهرت أفلامه على الشاشة الفضية بعد فترات زمنية طويلة

السينما البنغالية

أما عن تبيان سينها، فإنه على خلاف معاصره ترفدار، يعرف بغزارة الإنتاج السينمائى . دخل سينها إلى عالم صناعة الأفلام قبل عرض " باشير بنشالى " بفترة ، لكنه لم يتمكن من إحراز موطن قدم إلا بعد أن صنع فيلما - كابلى والا - مؤسسا على قصة شهيرة لـ " رابيندرا نات طاغور " . و كان " كاشاينكر اتيشى " أروع الأفلام التى انتجها سينها فى تلك الفترة من الزمن . هذا الفيلم عرض حساس و نابض للكآبة التى تخيم العلاقة بين رجل و امرأة . و فيلمه الآخر - كشوديتا باشان - الذى صنعه سينها فى عام ١٩٦٩م ، أيضا كان مؤسسا على قصة قصيرة للكاتب و الروائى طاغور . و المخرج ببراعة سينها لا يمكن أن يفوته أهمية أذواق عامة المتفرجين بما عليه من التارجمانات و التقلبات . و انطلاقا من نفس الموقف و إداركا لضرورة إحراز مكانه بين الجماهير المتفرجة، أبدى سينها استعدادا لتقديم تنازلات و إرضاء الأذواق الشعبية و لكن لا على حساب مبادئ الشرف . و لعل أفلامه لا تبلغ أعلى المستويات الفنية، إلا أنها ساهمت فى جذب عدد غير قليل من عامة المتفرجين إلى السينما الجيدة .

و يأتى اسم " اسيت سين " ضمن أسماء المخرجين اللامعين . أنه صنع - شلاشال - فى عام ١٩٥٦م ، و " بانشتابا " بعد ذلك بفترة وجيزة . لقد تميز المذكوران من أفلام اسيت سين بخصائص فنية بارزة فى جميع حقول الإعداد و الفوتو جرافيا و فى التصوير الواقعى للمشاهد و هناك أيضا أجوى كار، الخبير الفنى البارز ، و صانع أروع أفلام للتسلية ، بما فيها فيلمه " سونو بارانارى " . و يليه فى القائمة أجرا غامى - مجموعة ثلاثة شبان من صانعى الأفلام البنغالية - هذه المجموعة صنعت فى تلك الفترة أفلاما من أمثال " ذاك هاركارا " (حامل البريد) و " هيد ماستر " . كل من هذين الفلمين يتناول قصص أناس يكافحون لأجل الحياة فى عالم يتزايد قسوة و تنافسا بمر الأيام .

الأفلام أنفة الذكر مع عدد آخر من الأفلام صنعت فى غضون ثمان أو تسع سنوات من قيام راي باخراج " باشير بنشالى " . و راي بدوره أخرج فى تلك السنوات أكثر من عشرة أفلام . و قبل تمكنه من صنع آخر فيلم من مسلسل ثلاثى فى عام ١٩٥٩م ، أنه أخرج " باراس باثار " - حجر سحرى من الفارس - و " تال ساچار " - البحر العميق - و " أبور سانسار " و " ديفى " و " تبين كنيا " و " كانشان شونغا " و " أبيجان " و " مهانجر " . و آخر تلك الأفلام كان " شارو لاتا " الذى صنع عام ١٩٦٤م . هذا العقد من سنوات حياة راي ، كان عقدا زاخرا بالإنتاج السينمائى، و إنه اكتسب

ثقافة الهند

فيه اعترافا دوليا بمكانته البارزة بين أعظم صانعي الأفلام في العالم و إذا ما أردنا أن نحدد فترة لنتناول الأفلام المنتجة بها في هذا المقال ، فعندئذ سيأتى الفيلم شارو لاتا نهاية للفترة التى بدأت بظهور باثير بنشالى* على الشاشة الفضية قبل تسع سنوات فالحقيقة أن السينما البنغالية قد اتخذ عدة قفزات خلال هذه الفترة من الزمن و لعل بينيلوب هويستان أيضا أشارت إلى السينما البنغالية بما كان عليه أمرها من حيوية و ترفع فى نفس السنوات التسع حيث وصفت فى كتابها كلكتا بكونها هذا للسينما

إلا أن تلك الحيوية لم تدم طويلا، و سرعان ما تلاشت النضارة عن وجه السينما البنغالية ربه يتميز حتى الآن بنفس الإبداع الذى عرف به سابقا مرينال سين تحول إلى أفلام احتجاجية غير مكتوث بمصيرها عند صندوق التذاكر و ريتويك غاتاك قد أقعده مرض مرمز عن صنع الأفلام ، فيما يبدو راجان ترفدار مصابا بالانضوب و نفس المصير لقي بارين ساها* الذى أخرج فيلما رائعا (تيرو ناديو بارى) عن فرق متجول ، و بعدئذ توقف كليا بسبب عدم توفر الرعاية المالية و تابان سينها راج يصنع فيلما تلو آخر، لكن كثيرا من أفلامه تلك كانت عادية و لم تكن تفوق مستوى معين من ناحية الجودة . أما عن أسيت سين فإنه انتقل إلى بومباى و اشتغل فى صناعة الأفلام باللغة الهندية ، و لم يكن يملك شيئا من عاطفته السابقة

باستثناء انتاجات ربه و سين لم تعرض السينما البنغالية أى شيء جدير بالاهتمام فى معظم سنوات العقد السابع، مما تسبب فى هبوط عدد المتفرجين و تعرض الصناعة لمشاكل أما عن الأفلام التجارية فإنها استمرت تكرر الموضوعات الدارجة، و لكون منتجى هذه الأفلام باللغة البنغالية أقل مهارة و أفقر مالا بالمقارنة مع صانعى الأفلام المماثلة فى اللغة الهندية، فإن انتاجاتهم السينمائية اعوزت الرشاقة و المهنية اللتين تميزت بهما السينما الهندية و بسبب هذا التقليد الأعمى و غير المثمر رادت أزمة السينما فى البنغال تشابكا و تعقيدا بمر الأيام و لاستفحلت هذه الأزمة و بلغت ذروتها لو لم يكن ثمة أوتم كومار و مساهماته فى السينما البنغالية فإن هذا النجم السينمائي و الممثل من مستوى غير عادى ، غدا يحكم الشاشة الفضية طيلة عقدين بدون منافس. إنه - بوحده - حمل على اكتافه عبء السينما البنغالية، و ظل يعمل فى أفلام عادية واحدا تلو آخر و يخلص عشرات من المنتجين من الدمار المحتم لكنه بسبب تقدم السن باتت شعبيته فى طور الهبوط

لقد مرت صناعة الفيلم في البنغال بمرحلة حرجة خاصة خلال النصف الثاني من السبعينات ، و بجانب انخفاض الانتاج ، فشلت غالبية الافلام المنتجة عند صندوق التذاكر و لمعرفة ما بلغ الامر بالسينما البنغالية من إنهيار، تكفى الإشارة إلى أن ٧٠ / من دور السينما في الولاية بدأت تعرض الافلام المنتجة باللغة الهندية و مما زاد الطين بلة، أن السينما التقدمية لم تجد في الصلاحيات الناشئة دعما و سندا يستعيد ازدهارها و يعوض عما خسرت من حيوية و انتعاش

فى غضون بضع سنوات أخيرة بدأت الأحوال تتغير، و الظلام يتقشع لعدما و الفضل فى ذلك يعود إلى الحكومة المحلية الجديدة لولاية غرب البنغال ، فانها منذ تولى مقاليد الإدارة عام ١٩٧٧م ، صارت تهتم بصناعة الفيلم، و اتخذت عدة قرارات لتحسين وضعها و منها توفير معونات مالية حرة لصانعى الافلام ، و تشجيع المخرجين - من جيل الشباب و المتقدمين - على انتاج الافلام و تباعا لهذه القرارات تحملت الحكومة جميع مصاريف ١٥ فيلما منتجة فى تلك الفترة من الزمن و فيما كلف المخرجون بسمعة مرينال سينو شيام بينغال و راجيش ترهدار بانتاج بعض تلك الافلام، اختير عدد من المخرجين الشباب الأكفاء لاستاج البعض الآخر و أهم ما فى الامر أن برنامج المعونات هذا لم يخص الافلام البنغالية أو المخرجين البنغاليين فحسب، و إنما استفاد به عدد من المخرجين من خارج غرب البنغال - من أمثال شيام بينغال و أم أس ساتيو صانع فيلم غرم هوا - الرياح الحارة - و انهم صنعوا أفلاما فى اللغة الهندية. و الخطة التى وصعتها حكومة البنغال حاليا لتنمية صناعة الفيلم المحلية ، تتضمن عدة مشاريع ، أهمها تأميم الاستديوهات، إنشاء معمل للتلوين، و إنشاء تسهيلات تحتية أخرى لصناعة الافلام

لقد أصبحت هذه الخطوات التيموية تعطى ثمارها منذ فترة غير قصيرة و أكثر هذه الافلام تشجيعا على التناول ، هى التى صنعها الشباب من المخرجين البنغاليين من أمثال بودا ديو داس حوبتا و جوتام غوش و أوتباليندو شاكربورتى و الفيلم الثالث من إخراج بودا ديو داس حوبتا (جوبها يودا) - إنه صنع فيلمين قبل ذلك - قد صنع بأموال الحكومة ، و أتى يدل على أن المخرجين الشباب يمتلكون صلاحيات كبيرة يمكن تنميتها أكثر فاكثر إذا ما توفرت الأموال و أعطيت فرص للعمل فى جو حر و طلق و هكذا نجسد أفلاما من إخراج جوتام غوش و أوتباليندو شاكربورتى (داكهال و شوخ بالتوالى) تحقق الامال التى عقدها الناس عليهما من جراء مشاهدة الافلام السابقة من إخراجهما

هؤلاء المخرجون من جيل الشباب البنغالي ملتزمون من أعماق أنفسهم بقضايا كرامة الإنسان و العدالة الإجتماعية
لا يجوز التبنؤ - فى هذه المرحلة - بأن السينما البنغالية موجهة إلى نفس فترة الازدهار و الحيوية و الإبداعية التى عاشتها فى أواخر الخمسينات و أوائل الستينات من القرن العشرين و بالرغم منه فإن البوادر تشير إلى أن الخطوات سالفة الذكر ساعدت على الأقل فى كبت النزعة المتمثلة فى تراجع هذه السينما عن مكانتها المرموقة فى السينما الهندية

تعريب راشد على

الساحرة

بقلم : جو غندر قال

أثناء بحثها عن وظيفة جاءت بهابو إلى بيتنا أيضا فألقيت نظري عليها بنفس الشكل الذي أتفحص به في دجاجة للتأكد مما إذا كان لحمها جيدا و أثناء النظر إلى وجهها الشاحب لم يكن أحد يتفكر في عمرها أو هويتها كأنها ليست بشرا و إنما كانت سلعة تطرح إلى جانب عند ما لا تبقى نافعة و يكفى المرء أن يعرف أنها كانت خادمة ، فلو كانت زوجة أو والدة لأحد لكأت جالسة في جو دافئ في بيتها واعية بهوية كل واحد من أعضاء الأسرة
ما اسمك ؟

عند ما بقيت صامتة و لم تجب على سؤالى بالفور خشيت أنها صماء، فكررت سؤالى و شعرت من إنفعالات وجهها بأنها لكأت أكثر سعادة بدون تسمية و لكننى كنت مصرا في سؤالى لهذا
" لا أعرف ، ربما كان لى إسم فيما سبق و لكنهم يدعوننى الآن بهابو حيثما اذهب للعمل "

كان ظنى بأنها ستطالب بمريد مما أعرض عليها من راتب و عرضت عليها ما يقل بخمس عشرة روبية من الراتب الحقيقى و قلت هل تتقبلين هذا عليها المبلغ ؟

حركت بهابو رأسها إلى جانب كأنها تريد أن تقول لا و لكنها أبدت موافقتها على الإقتراح
زوجتى أوصحت قائله إنك ستعملين كل شئ في البيت -
الكناسة ، الطبخ ، كل شئ ، فهمت ؟
نعم

قبل أن تقولى نعم فكرى في كل شئ بدقة
مازالت تبدو شاحبة الوجه و كأنها لا تريد إضافة أى شئ إلى

ثقافة الهند

واجباتها عن طريق التفكير فى كل شئ
و أنك سوف لا تتلقين اكثر من ثلاثة أرغفة فى وجبة واحدة
مهمت

ظهر وميض فرح فى عينيها قد فقدت إشتهائى للطعام منذ
سنوات خيل إلى أنها ربما كانت مصابة بمرض السل ولكنها لا تبدو
هكذا

هل تعاني من الحمى

لا

السعال

لا

ولكنى قررت مع ذلك أن تحرى عليها الفحوص الطبية كتدبير
إحتياطى و الآن تشتعل بهابو لديها منذ أكثر من ثلاثة شهور و هى
تؤدى كل واجباتها بعناية و إهتمام و لم بعد فى إحتياج للإشراف عليها
الحقيقة أننا نشعر بصعط سيكلوجى عند ما لا يعمل خدم المنازل بشكل
مربح و لكن عند ما تجرى الامور المنزلية على ما يرام فلا داعى للإشراف
عليهم

روجسى مرتاحة كل الإرتياح إلى أعمال بهابو و الواقع أنها حولت
إليها حتى الوظائف البسيطة التى كانت تقوم بها بنفسها فيما سبق
و أصبحت الآن تقضى نهارها كاملا لاعبة مع طفلها الصغير - بالا - أو اننا
سقى دائما فى عالم الحب و عالم العواطف مع الإعتقاد باننا زوجان لا يمكن
الفصل بينهما فى أى مرحلة من مراحل الحياة - الماصى و الحاصر
و المستقبل - و فى كل عصر من عصور حياتنا يولد لدينا هذا الطفل
بالا ، زوجته و اما و هذا الطفل ليس هناك أحد غيرنا فى عالمنا
الصغير

لو لم تكن بهابو لما كانت هذه السعادة العائلية فى بيتنا و أنها
رغم وجودها فى بيتنا بكل معنى الكلمة تتغيب دائما عن أذهاننا و حتى
أننا ننسى أن ننظر إليها عند ما تكون واقفة بحسدها أمام أنصارتنا أنها
كشبح يتجول هنا و هناك فى البيت و تمر أنظارنا بحسدها كما تمر
بالفضاء الفارغ و عند ما نشعر حينا بوجودها أمامنا يبدو أنها قد ظهرت
مجة من المكان

إمرأة بجوارنا اندرت زوجتى بالتيقظ تجاه بهابو أنها ساحرة
حقيقية و سبق ان كانت تعمل لدى أسرة و لكنها فصلت عن العمل إذ ان
طفلا فى تلك الأسرة أصبح يعاني من مرض مستمر و منذ ان خرجت من

البيت شفى الطفل و لم يتعرض حتى لمرض بسيط - رغم هذا لا يزال منظر بهابو - مثيرا للفرح و الإبتهاج لدى بالآ و إننا نشعر بوجودها فى البريق الذى يظهر فى عينيه و التصفيق الذى يقوم به بمنتهى من الفرح و السرور

زوجتى أحيانا تغضب و تامر بهابو بالدهاب إلى المطبخ و الإعتناء بعملها فترجع المسكينة مكتئبة و يبدأ بالآ فى البكاء عن غير قصد فى مثل إحدى هذه المناسبات اخذ الطفل يبكى و استمر فى البكاء إلى أن خرج كل ما كان فى سطنه من غذاء فاصبحت زوجتى تطر بان هذه صبيعة خادمة و لكنها بعد قليل ازال هذا الشك من ذهنها صاحكة

الحقيقة أن أعمال بهابو كانت مربصة لحد أن زوجتى لم تكن مستعدة لفصلها عن العمل حتى و إن كانت ساحرة حقيقية لا شك ان وسائل الراحة المنزلية مثلها كمثلى ساحرة و لذا فان اصحاب البيت يصبحون عبيدا لخدمهم حرصا منهم الابقاء على هذه الراحة المنزلية فى كثير من الاحيان و فى حالة غضبهم تجاه خطأ و سقطه من خدام البيت يعاملون بالكرم و الإنسامة نظرا إلى الراحة التى ستنعدم فى حالة قرارهم لمعاقبة الخادم على خطاه و لكننا بغضب أحيانا على خدم البيت رغم ثقتنا بهم و اخلاصهم فى أداء واحسانهم و لهذا السبب كما يعامل احيانا بقسوة تجاه بهابو ولكن الغريب فى الامر انها لا تشعر بإرتياح ما لم تظهر منا قسوة من حين لآخر

فى يوم الأحد الماضى أنها اسقطت قطرات من الشاى عند ما كانت تصنع الكأس على طاولة صغيرة بجانبى و كنت منهمكا فى مطالعة كتاب و بعد وقت رفعت راسى فرايتها واقفة أمامى و هى تنتظر لتوبيخ منى على هذا الإهمال

نعم

أشارت إلى الطاولة و كانت قلها يخفق بالامل بأننى ساقوم بتوبيخها و لكننى بدلا من إظهار قسوة على ذلك إبتسمت إبتسامة تتم عن عدم الإكتراث و هكذا حرمتها من فرح متوقع قانلا لا بأس

و سرعان ما شعرت بالأسف و تساءلت نفسى هل كنت قد خسرت شيئا لو زجرتها ؟ فنظرت إليها مرة أخرى و لكنها غادرت المكان و حاولت أن أعود بنفسى إلى مطالعة الكتاب و لكننى قيل أن أنداء القراءة دهشت بسماع صوت خفيف غير واضح فوجدت أن ظلها يخيم على رأسى فقللت لها فى حالة الخوف و الإنزعاج كأنما أتحدث لشبح من الأشباح ابعدى نفسك

عنى و لا تضايقيسى إذن رأيت أن الظل إبتعد راقصا بفرح و سرور
 لعل بهابو ليست شبعا ولكننى متأكد من أن الأشباح تكون
 مثلها فى اليوم التالى كنت وحيدا فى البيت و لم يكن هناك أحد آخر
 سوى بهابو و أنها كانت تنظف الأوانى فى المطبخ فإذا به رنين
 للضحك من هناك مع بهابو " تملكتنى رغبة قوية للذهاب إلى
 المطبخ و مشاهدتها فى حالة الضحك فلنا منى بأنها قد نالت ملامح
 متميزة فى هذه الحالة انها دائمة تبدو بدون هذه الملامح ، بدون
 ابتسامة و بدون دمعة و لذلك لم اتمكن من تصوير شكل معين لها فى
 ذهنى اطبقت عيني جاهدا للتصور بها و هى فى حالة الضحك فى
 اللحظات الاولى كان المنظر شاحبا ثم ظهر بالا و هو يرقص و يضحك
 و يلهو بمرح صاخب و تبعته امه بساعدين ممتدتين و بصوت ملء
 بعواطف الحب و الصان ثم امتلك نفسى و اسرعت فى ذهنى إلى
 مشاركتها تلك الفرصة السعيدة

بالا هل أنت ابن امك أو أبوك ؟
 لأمى

- صمته الام إلى صدرها -

لا أنا ابن والدى - إذن أخذته فى حصنى -

فكرت الأم لتمسك بكل من ابنها و زوجها و هكذا حاول الوالد أن
 يمسك كليهما و أصبح المنظر متشوشا مع وجوه مجهولة عديدة تحيط بكل
 منا

فجأة خيل إلى أن بهابو تغغم شيئا ففتحت عيني من كان مع
 بهابو فى المطبخ ؟ بدأ لى أنها تتحدث مع أحد بصوت خافض . مشيت
 بأقدام خافية إلى المطبخ و وقفت بالباب و أنها كانت مشغولة فى أعمالها
 و كان ظهرها أمامى فتراجعت بهدوء مستغرباً شأن هذه المرأة
 بهابو تسكن فى غرفة صغيرة تقع فوق غرفة نومنا و أثناء الليل
 عند ما أتيقظ أسمع أصوات آتية من غرفتها و ذات مرة سألتها " أ لا
 تنامين طول الليل ؟
 لا يا سيدى -

رفعت رأسى لأنظر إلى وجه هذه المرأة العربية بل الساحرة
 و تذكرت قصة أيام الطفولة ذات مرة كان هناك ساحر أصبح غير مرضى
 بعد وفاته و لكن عاد إلى الحياة بسبب قوة سحره و ما كان يذهب للنوم
 لا فى النهار و لا فى الليل كى لا يزول تأثير سحره فتقطع حياته .
 بهابو هل تخافين أنك ستموتين إذا ذهبت للنوم ؟

انها اهتمت سؤالي و ما زالت مشغولة في العمل

أجيبني على سؤالي يا بهابو

ما ذا أقول يا سيدي ؟ ذات مرة عند ما تيقظت من النوم وجدت نفسي ميتة

إذن سقطت زبدية من يدها و أنها تحولت إليها قائلة دعنا نذهب إلى المطبخ فأعطيك درساً

إنها أمسكت بالزبدية بشدة و اصرفت و تركت نفسي في حالة العيرة و الإرتباك توقفي يا بهابو ، هل أنت مجنونة ؟ لا بأس يا سيدي إن كنت مجنونة ، على الأقل أبقي على قيد الحياة

لكن إن كنت ميتة في واقع الامر فكيف عودتك إلى الحياة ؟ إنتظري لا تذهبي بدون أن تحكي القصة الكاملة

سوف أحكيها لسيديتي

لماذا لا تحكيها لي ؟

لن أحكيها للرجال قالت هذه الكلمات و عاودتني في جرة شديدة و بعد ذلك عند ما استفسرت زوجتي حكيت بهابو قصتها ، و قالت إنها أثناء شبابها تعرضت ذات مرة للإغتصاب ، و هي نائمة على يد شخص مجهول و صارت حاملا فقامت بتربية ابنها بصعوبات كثيرة و لكن عند ما كبر الإبن نبذها و مرّ من عندها و أخبرتني زوجتي بأن بهابو عند إنتهاء قصتها لاحظت من الخير أنه غاب قبل أن تنمو شواربه و إلا فأنسى لتذكرك أبيه المجهول كلما نظر إلى مع شواربه الكاملة النمو و تصورت بأنه هو الذي قد اعتصبني

بدأت أتأسف على بهابو لعزلتها هذه و لكن أندرت زوجتي بأن لا تترك بالآ وحيدا معها إذ أن المرأة المجنونة قد تخسقه في حالة نوبة شديدة من الحب و الحنان

انها مجنونة بدون شك إتفقت زوجتي سمعتها أحيانا كثيرة تتحدث مع نفسها

إسي أيضا وجدتتها في هذه الحالة بدون أن أعرف ماذا تتحدث

تذكرت ما كان قد حدث في ذلك اليوم

في يوم من الأيام عجزت عن إنارة الموقد و اسودت يداها و وجهها بالدخان و هي تهدوه قائلة دعني اثيرك مرة ، إذن ستكون نوبتك للسرّاز في حالة العيظ

صحكنا معاً ،

انها تكون هادئة في صحبتك

نعم ، قالت زوجتى ، ولكنها تكون مخبلة عند ما تصحب نفسها .
دعنى أروى لك قصة أخرى ذات يوم كانت واقفة و هى تسند إلى
الجدار الداخلى للمطبخ و فجأة وثبتت إلى الأيام و بدت ترنو إلى الجدار
سائلة هل يريد أن تسقط على ؟ أ لا تعرف إنى ميتة بالفعل ؟ هل
تضحك ؟ لا بأس ، اصحك و استمر فى الضحك إلى أن تسقط و تتحول
إلى ركام من الانقاض

بدأنا نضحك ثم تحول صحننا إلى العطف و الحنان تجاه بهابو
و سرعان ما خرجنا من هذه الحالة عند ما تيقظ طفلنا بالاً و بدأ
يصرخ مصحبا بداعب . -اب روجتى تشد أعنية و ركزت عيني
على طفل

انا و روجتى وبالا - كانت هذه الثلاثة العناصر التكوينية للعالم
الصغير الجميل الذى كنا نعيشه

و سبق أن كان مسئول الاحصاء قد تساءل ' الثلاثة فقط ؟

نعم

أ ليس هناك خادم

عمدى حادمة

لماذا لا تعمل أربع ؟

ييتما

نعم يا سيدى بيتل يحتوى على ثلاثة أعضاء و لكن هناك أربعة
للبلاد ماذا اسم تلك الراجعة ؟

لا إسم للخادمة بهابو

صحيح ما تقول انت يا سيدى إن احد ارماع التعداد السكانى
لبلادنا مدور تسمية ، فلا وجود لهؤلاء الناس و لكننا نعطيهم أسماء
لاسباب رسمية و نقيده المعلومات الضرورية فى الدفتر القومى يمكنك
ان تعطى إسماً رانفا لهذه الخادمة دعنا نسميها هيديا ديفى . - (الاهة
المعرفة) - إذا وافقت تعالى يا بهابو وصمى بسمه ابهامك هنا يا سيدى
العريز عند ما توقع اسمك بحروف مرتبة بالدقه يبقى هناك مجال للشك
فى صحة إسمك و انظر كيف أن الابهام قد طبع نمطا طبيعيا للحقيقة
الإنسانية يا بهابو اغسلى الحمر بالصابون و اذهبى للطبخ بيديك
كالعادة ، و انت يا سيدى تفضل بالتوقيع هناك

و لكن دعنى اولا أن احدثك ما رأيته مساء الأحد الماضى و لو حدثنى
احد هذه القصة لما تيقنت بصحتها

كانت بهابو جالسة كالعادة بمقعدها فى المطبخ إستعدادا لطبخ

الارغفة أولا انها اخذت وعاء و قالت و هي تهرة تعال و تيقظ الآن فإذا استمررت فى نومك فهل سأتببخ الأارغفة فى رأسى -
بعد ذلك وضع قدرا معينا من الدقيق فى الوعاء و بدأت تتحدث معه إصبر لماذا تطير - نعم هنالك الماء فاشربه لا - اشرب قليلا قليلا و لا تستعجل -

إقتربت من الجدار محاولا أن اكتب صحكى فشعرت بقصة و كأننى استلعت كأسا كاملا من الماء مرة واحدة

نعم يجب أن تشرب بهذه الطريقة - كانت بهابو تحمسن الدقيق الآن بشيء من القوة و هي مازالت تتحدث له الآن سأعجز الحياة فيك نعم يكفيك هذا القدر و لا تشرب المزيد اشرب فقط ذلك القدر الذى بامكانك إن تشربه بسهولة و الآن لماذا تحاول الخروج من قبضة يدي - هل يأتى البعض للقاء معى - من - إبنى - إنه جعلنى اقترب من الموت عند ما فر من عندي كم سنة مضت منذ ذلك الوقت - دعنى اعهدها واحد إثنين ثلاثة لا - بل أكثر من هذا سبع - احد عشر إثنى عشر نعم قد مضت إثنى عشرة سنة منذ ان عادرنى ابنى و كل لحظة - من هذه الفترة كانت طويلة بقدر مسافة ميل واحد نعم الآن قد أصبحت فى حالة الإتساق و انفاستك قد استقرت بصورة جيدة و الآن اعالجتك بلطف هل تحب لمسات يدي الآن - لا تذهب لليوم - عد هذه اللحظات لفترة إثنى عشرة سنة و قل لى كم ميلا سافرت فى هذه العشرة و لم أتوقف فيها فى أى مكان هل هناك ابن يترك أمه وحدها على طريق طويل بالوف الأميال - كان يقول - دعنى اكبر فإذن ستشهدين كيف انظر و أنه قد مزق عيني - و إذا ررقت بمطرة ذات مرة فسيكون ذلك نعمة كبيرة بالنسبة لى اوه - إذا حدث بى لمن أحدث قصتى هذه - لقد جعلتكم لمسات يد لى الناعمة تنفس بالفعل - يا عريرى - لم قليلا و بعد ذلك سأستيقظك و أصبع منك كرات صغيرة جميلة

شعرت بأننى أيضا قد أصبحت عجيبا و وجدت ان البعاس يساب إلى عيني فحاولت أن أحرك رأسى و أبعد البعاس و لكن بقيت قريبا من الجدار أشهد و أسمع كل ما كان يحدث هناك فى حالة شبه النوم لعل ذلك الوعاء المعدى لفت إنتباه بهابو فركزت عينيها عليه و قالت نعم أعرف أنك تيقظت الآن و لكن عند ما قد سقط جميع خيوط القصة من أناملى فأتى شيء أشد الآن - شعرى - قهقهة ما زالت بهابو تضحك و هي تنظر إلى الكؤوس الفارغة أحدثك حكايات كل العالم و لكنك تبقى فارغة فى كل وقت - لماذا لاتسدو فاضة

كى تستميل شخصا ليقتربك إلى شفتيه " لا - عليك أن تبقى بعيدا من الفلفل و إلا ستعانى من عطاس ، لا يتوقف إلى أن يتكسر زجاجك ثم تحولت إلى الفلفل الأحمر و قالت لا تفضينى يا عجورة ، أنك حارة و صريحة لحد أن كل شخص يبتعد عنك لا - إنى لن أبتعد عنك ماذا قلت " هل ينمى لى أن أذوق منك شيئا " لا يا مادام ، أتذكر إننى ذقت منك ذات مرة فوجدتك حارة للغاية ماذا " هل تحبين ذائقتى " من يمنحك من أن تذوقى مى " إفعلى ما شئت لعلك تريدين مى أن احدثك مزيدا عن ابنى المفقود " ماذا احدثك " لو لاقيته لصببتك فى فمه قولى لى هل يعامل أحد أمه مثل هذه المعاملة " و لكن لماذا بدأت أقول كل شيء مرة واحدة - إننى لا أعرف أين هو الآن و حينما كان أمه لم يعد على أى علاقة معى - و لابد أن يكون مع تلك الوالدة التى قد جعلها زوجته فأمه الحقيقى لا تبقى على قيد الحياة بالنسبة له مرة أخرى بدأت بهابو تصرخ بصوت عال و هى تدعو نفسها ثم هذأت و قالت هل تعتقد إيسى صماء شهدت هذا المنظر و بدأت أشعر بانسى أيضا أنتمى إلى عالم بهابو و أصبحت أداة من أدوات المطبخ و عند ما نهضت بهابو لغسل يديها رفع الموقد رأسه ليقول - إنى لن أزجك اليوم يا بهابو بل سأوقد بنفسى نعم سونى من يتوقد بنفسه لا يعص بالدخان إقترست بهابو من حنفية الماء هل أنت بدون ماء اليوم أيضا " لا ، انك تبدو مليئة اليوم ، دعنى أفتحك و اغسل يدي لماذا تحدث صجيحا كهذا اليوم أنت صاحب و سريع للعاية - يا عـريزى ' خفض من صوتك و خفف من سرعتك صوت يخرج من الحنفية كأنها تدعو بهابو بإسمها نعم - سمعت ذلك الصوت مباشرة و تأكد من أن الحنفية تتحدث معها و ردوا على ذلك الصوت قالت بهابو يا طفلى لا أفهم ماذا تقول ينبغى أن أخفف من ضغطك - لا يا بهابو دعنى أجرى بكامل الضغط و أفيض كل ما فى نفسى نعم ' تحدث بحرية - أنه أيضا كان يتحدث بحرية و لكنه اغرقى و ذهب و لا يعرف أحد إلا الله إلى أى مكان ذهب أنه لم يذهب إلى أى مكان آخر يا بهابو أنك قد غرقت فيه ، قد غرقت فى الماء الذى يحمله جسـدك لا أرجوك أن لا تخففى من ضغطى و أرجو أن تنظرى إلى مليئا يا بهابو نظرت بهابو إلى الماء بشديد العناية مما جعل الماء ينبع فى عينيها ما زلت متشبها بالحدار كحجر من أحجاره و جربت بنفسى كيف أن بهابو برغبته الشديدة فى مرافقة أحد قد بعثت روح الحياة فى كل شئ جامد و حتى فى نفسى أيضا

تعريب د/ زبير أحمد الفاروقى

الجمرتان السوداوان

تأليف : شيلا غوجرال

نقلها إلى العربية سليمان العيسى صلاح مقداد
الناشر دار السلام للترجمة و النشر، دمشق

استعرض عليها شميم الحسن امانة الله ،
جامعة جواهر لال نهرو - نيودلهي

و حققت كتابا أدبية و شعرية ،
و ترجمت كتابا مشهورة من
الانجليزية و الروسية إلى الهندية
و البنجابية، و قد الفت ١٦ كتابا
مالهنديّة و البنجابيّة
و الانجليزية، كما اشتركت في
مؤتمرات قومية و دولية و ألقت
خطبا في جامعات الهندية
و خارجها

هذه المجموعة الشعرية
مترجمة و يقال إن الترجمة
تعجز في نقل كل العواطف
و الأحاسيس التي توجد في النص
الأصلي ، إلا أننا لما بقروها شعر
بأن المترجم قد نجح إلى حد كبير
في نقل كل الأحواء الشعرية إلى
القراء العرب و إن المجموعة
تمطينا انطبعا أيضا باننا أمام

هذه مجموعة شعرية، في
١٦٣ صفحة من القطع الصغير
نظمها السيدة شيلا غوجرال
باللغة الانجليزية ، شرعتها تحت
عنوان Two Black Cinders أى
الجمرتان السوداوان

السيدة شيلا شاعرة
و كاتبة هندية معاصرة في الهند
حصلت على ماجستير في
الاقتصاد و الدبلوم في الصحافة
و الدبلوم في التربية بدأت
حياتها محاصرة ثم دخلت ميدان
العمل الاجتماعي و الكتابة
الإبداعية و كانت مرتبطة بالعديد
من المنظمات الأدبية و التعليمية
أيضا و لعبت دورا باررا في
تشجيع الكاتبات الشابات و تولت
رئاسة رابطة للكاتبات في الهند

وفى الكتاب اشعار تتضمن
وصفا حيا للطبيعة فمثلا تحت
عنوان انهيار اليوغانى تقول

كان الصمت يخيم على الشاطىء،
والامواج تتوالى
يتدحرج بعضها اثر بعض
كأنما هى جداول رقرقة
كانت ترقص تارة معذوبة ورقة
وتثب برشاقة وقوة، تارة أخهى
وتقبل الرمال المتناثرة

والأبيات

كان الحقل يعضى على حلم سعيد
يحيط به حرس يقظ
من أشجار الصنوبر
وكان الثلج يكسوه
بغطاء أبيض رانع الجمال
وراحت شجيرات الورد
تزدان بالبراعم
وغمر الفرح كل شىء،
انه الربيع

وهكذا فى الأبيات تحت
عناوين الصيف، والشمس،
والخريف، ولوحة شتوية،
وغيرها وصف للطبيعة نابع عن
عاطفة الشاعرة بالامتزاج مع
شخصيتها والشامل الذاتى
وتدل على عشق الشاعرة للطبيعة
وجمالها

إن أشعار المجموعة تثبت ان
الشاعرة قد أوتيت حقا من رفاة
حس و الادراك بالحو و قدرة
التعبير بأسلوب جميل و بها
نستطيع أن ندرك روح الشاعرة
وعملها العنى

شاعر مطبوع ينظر إلى الحياة
بنظرة غائرة عميقة و يدرك
دقائقها بما فيها من مشكلات
انسانية و اجتماعية و سياسية
و يحاول أن يدرسها بكل اخلاص
و همق و يدفع القراء إلى التغلب
عليها فمجرد قراءة العناوين
مثلا الجمرتان السوداوان،
عودة الشباب ، المصير، الهلاك ،
احتجاج ، أجنحة الحريم الحديثة،
فى منتصف الليل، حفلة
الرقص ، السريير المرجاسى، بدء
الاعماق ، تذكرة ذهاب فقط ، على
أدرعة الريح و غيرها تجعلنا أن
ندرك بهذه الطاهرة

و من خلال قراءة الأبيات
نستطيع أن نلمس الصدق فى
الاحساس و الصدق فى التعبير
و هذا ما تدعو إليه المدارس
العربية الحديثة فمثلا يقول
المارسى إن الشعر خاطر
لا يزال يجيش بالصدر حتى يجد
مخرجاً او يصيب متنفساً
و معنى ذلك أن الشاعر لا يقول
الشعر بعمل ارادى و فى موضوع
يختاره من الخارج و إنما يقوله
عندما تحيش الخواطر فى صدره
و تلتبس لها مخرجاً فتنتطق من
نفسه شعرا غنائيا شخصيا
فإقرأ الأبيات

عبر صباب الدمع الرقيق

نفذت جمرتان سوداوان،

و لامستنا قلبى

قللى الذى كان خاليا من الهموم

و مرت الأيام

و الشهور و الأعوام

و إتقدت الجمرتان

فلسفة اليوجا

تأليف: ب. ك. نارايان

الناشر المؤسسة الجامعة للدراسات
و السر و التوزيع ، بيروت

استعرض عليها سميم الحسن امانه الله ،
جامعة جواهر لال نهرو - نيودلهي

و عندما يحرق هذه القوة الروحية هذه المناطق، يصل الانسان ذروة السعادة و تحقيق الذات و يقول الكاتب إن ممارسة اليوجا تناسب قدرات جميع الناس في كل زمان و مكان من الدر لديهم الإرادة و الصبر و الرعة في ممارسة التمرينات المحدودة كي يحصلوا على التنسيق و الانسجام الكامل بين الحسد و القلب و الروح و على الرغم من أن رياضة اليوجا تمنح الانسان قدرات فوق العادة إلا أن هذه القدرات ليست اهداف اليوجا، إنما الهدف هو تركه النفس و تحقيق الذات يعدم هذا الكتاب الذي يقع	يعرف هذا الكتاب باليوجا التي هي رياضة بدنية و ذهنية مريده يقوم على الفلسفة الهندية القديمه و قد عرفت لها اشكال عديده في الماضي و الشكل القديم منها اسهر في العصور الوسطى ثم تطورت بعد ذلك إلى اشكال اخرى و اليوجا هذه التي ترمي الى ترفيع المتوسط المتكامل للجسم و الدهر منه اصلا على فكره قوه روحه الهية كامنه عند الحر- الاسفل من العمود الفقري معدما يتم بسط هذه القوة الروحية عن طريق الرياضة فانها تتسامى الى الاعلى مارة بجذور العضو المناسلي و السرة و القلب و الحجرة و الحبه و اعلى الرأس
---	--

للمصعود إلى أعلى الرأس بالتدريج
و يمثل جسم الانسان لليوجى ساحة
القتال المستمر حيث تجاهد الروح
فى صد طلبات النفس و الحواس
الخمسة و الشهوات و هذا هو الجهاد
الأكبر فى اليوجا. و يعتقد بعض
اليوجيين بأن عمر الانسان
يحاسب بعدد الأنفاس فالانسان
الذى يقضى حياته باعتدال
و انتظام و يتمسك بالمسموحات
و يتمتع عن المنكرات يتنفس
أنفاسا طويلة هادئة و هكذا يعيش
مدة أطول

إنَّ حول مسألة الروح
و النفس أقوال مختلفة فيؤكد
الكتاب على الفرق بينهما فيقول
فى جسم الانسان تعيش النفس
و الروح معا و تجهل كل منهما
تواجد الأخرى

لا شك فيه أن مسألة الروح
و النفس معقدة لذا منع
القرآن الكريم عن الخوض فى
طبيعة النفس الانسانية باعتبار
أن فيها سرا لا يمكن للعقل
الانسانى إكتشاف حقيقته فقال
تعالى (و يسألونك عن الروح قل
الروح من أمر ربى و ما أوتيتم من
العلم إلا قليلا) هذه الملاحظة
صحيحة خاصة فيما يتعلق برجال
الجيل الأول الذين ارتضوا لأنفسهم
فى مثل هذه المسائل العقائدية
موقفا إمتاز بالتوقف و ترك
الجدل

فى أكثر من تسعين صفحة نظاما
و طرقا عديدة لممارسة رياضة
اليوجا، منها اليوجا البدنية،
و الرياضة الفكرية، و الرياضة
التأملية، و رياضة الصوت،
و رياضة النور، و اليوجا التعبدية
و سلطان الأذكار ثم يبين
التمرينات مع رسوم توضيحية
لكى يستطيع الانسان القيام بها
بسهولة و الغرض من هذه الرياضة
التي أصبحت معروفة فى العالم
الآن و كسبت شعبية فى العرب
بصورة خاصة هو سلامة الجسم
و تركيبة النفس و رفع الروح
و النجاة من القلق و التوتر
و الشقاء التي تعذب الناس اليوم
إد العالم يعج بالقلق و الفتور
كل جانب فلا سبيل لإمرى إلى
النجاة مهما حاول الفرار فلو أراد
الإنسان الطمأنينة فى الحياة
و السعادة الروحية فعليه أن
يسيطر على نفسه و غرائزها
و يكبح جماحها و ذلك عصمة له من
عذاب قلقه و تهوينا عليه من
شقائه

كما يقدم الكتاب وصفا
بارعا للجسم الإنسانى فى تركيبه
فيقول لما كان كيان الانسان له
أركان ثلاثة هى الجسم و النفس
و الروح فان اليوجا البدنية
تستهدف إعداد الجسم بطريقة
تشير القوة الروحية الكامنة فى
آخر العمود الفقرى و تدفعها

الانسان كماله لا بد أن يمر بعدد
 عديد من الحيوانات
 فعلى هذا التعليم يقوم
 أساس اليوجا و الكتاب الموجود
 بين أيدينا و هو فلسفة اليوجا
 لمؤلفه الأستاذ ب ك نارايان،
 يبين طرقاً عملية مختلفة
 للتمرينات لبناء الجسم و صبط
 تقلبات الفكر و إعادة التوازن
 الكامل للإنسان جسداً و عقلاً
 و روحاً
 و أهم شيء في اليوجا أنها
 ليست مرتبطة بأي دين أو عقيدة
 فكل واحد يستطيع أن يستفيد
 بها

أما الفكر الهندي القديم
 فيعتبر الروح و النفس شيئان
 متغايران و يرى انه لا بد للروح أن
 تتطهر و تعود إلى قدسيتها الأولى
 كما كانت قبل هبوطها إلى البدن.
 و في هذا الصدد لا بد من ممارسة
 اعمال شاقة و المرور بعملیات
 عديدة و من هنا بررت عقيدة
 التناسخ التي هي بمثابة عقاب
 لخطايا الانسان هذا التعليم موجود
 في كتب (اليوبانشاد) فبناء على
 تلك التعاليم لا بد للانسان الذي
 يستهدف تحقيق ذاته و بلوغ أعلى
 مرتبة من الكمال و هي مرتبة
 الألوهية، و الوصول إلى حقيقة أنه
 هو و الله أشياء حقيقة واحدة، من
 بذل جهد روحي متواصل شاق
 طويل لا يمكن أن يتم إجاره في
 حياة واحدة أو أكثر و تكفي يحقق

***Thaqafatul Hind* : Statement of ownership and other particulars**

FORM IV

(See Rule 8)

- | | | |
|---|---|---|
| 1 | Place of Publication | Indian Council for Cultural Relations, Azad Bhavan,
I P Estate, New Delhi-110002 |
| 2 | Periodicity of its Publication | Quarterly |
| 3 | Printer's Name
(Whether citizen of India?)
(if foreigner, state the country of origin)
Address | Smt Veena Sikri
Yes

Director General, ICCR, Azad Bhavan, I P Estate,
New Delhi |
| 4 | Publisher's Name
(Whether citizen of India?)
(if foreigner, state the country of origin)
Address | Smt Veena Sikri
Yes

Director General, ICCR, Azad Bhavan, I P Estate,
New Delhi |
| 5 | Editor's Name
(Whether citizen of India?)
(if foreigner, state the country of origin)
Address | Nisar Ahmad Faruqi
Yes

ICCR, Azad Bhavan, I P Estate, New Delhi |
| 6 | Names and addresses of individuals
who own the newspaper and partners or
share holders holding more than one per
cent of the total capital | Smt Veena Sikri
Director General, ICCR, Azad Bhavan, I P Estate,
New Delhi |

I, Smt Veena Sikri hereby declare that the particulars given above are true to the best of my knowledge and belief

Dated 14 2 1990

Veena Sikri
Publisher

مجلة علمية، ثقافية، جامعة، فصلية

ثقافة الهند

العدد : ٣ - ٤

المجلد : ٤٠

١٩٨٩م



المجلس الهندي للعلاقات الثقافية

آزاد بوان، نيودلهي

الهند

The Programme Director (Pub)
Indian Council for Cultural
Relation,
Azad Bhavan,
Indraprastha Estate
New Delhi - 110002

و حقوق جميع المقالات المنشورة
فى ثقافة الهند محفوظة
فلا يمكن نشرها بدون الاذن،
و الآراء المظهرة فى المقالات هى
للمساهمين و الكتاب، و لا تمكس
سياسة المجلس بالضرورة.

بدل الاشتراك

(للمجلات فى الانكليزية و فى الهندية فقط)

عدد واحد - ٥ روبيات، £ 1.00 - \$ 2.50
سنوياً - ٢٠ روبية، £ 4.00 - \$ 10.00
٢ سنوات - ٥٠ روبية، £ 10.00 - \$ 25.00

نشرها و طبعها،
سكرتير المجلس الهندى
للعلاقات الثقافية، آزاد بوان،
نيو دلهى - الهند. طبعت
فى مطبعة فاب انتربراستيز
جرين بارك ، نيو دلهى.

توزع مجاناً

إن المجلس الهندى للعلاقات
الثقافية منظمة حرة تحت
وزارة الشئون الخارجية
للحكومة الهندية، أنشئت عام
١٩٥٠م لإنشاء و تنمية العلاقات
الثقافية و التفاهم المتبادل بين
الهند و البلدان الأخرى، و كجزء
من برنامج مطبوعاته الموجه
لتحقيق هذا الحوار الثقافى بين
الهند و البلدان الأخرى،
ينشر، بين ما ينشر،
عدة مجلات فى
الانكليزية "Indian Horizons"
و "Africa Quarterly" و فى
الفرنسية "Rencontre Avec l'Inde"
و فى الاسبانية "Papeles de la India"
و فى الهندية "Gagananchal" كلها
تصدر أربع مرات فى السنة.
وبدل الاشتراك السنوى
للمجلات فى الانكليزية و فى
الهندية مطبوع فى العمود
المقابل إلا أن مجلات المجلس فى
اللغات العربية و الفرنسية
و الاسبانية توزع مجاناً .
و المراسلات المتعلقة ببدل
الاشتراك و دفع الثمن
و بشئون الطباعة و النشر
توجه إلى:

رئيس التحرير: البروفسور نثار أحمد الفاروقى

مجلة ثقافة الهند فصلية

المجلد ٤٠ - العدد ٣ - ٤

محتويات هذا العدد :

٢٤ - ٩ محاضرات المرحوم صلاح عبد الصبور

اعداد ب . ك . نارايين

٥٧ - ٣٥ التعليم و المستقبل - نظرة عابرة

البروفيسور مونس رضا

٦٣ - ٥٨ القيم الأدبية فى عصر التكنولوجيا

شانتي نات . ك . ديساى

٧١ - ٦٤ الأدب و التغير الاجتماعى
وجهة نظر إجتماعية

يوكيندرا سينغ

٧٥ - ٧٢ الانسان المعاصر و الصراع الاجتماعى

الدكتور نثار أحمد الفاروقى

١٠٣- ٧٦ العنصر البوذي في الفكر و الثقافة
الهنديتين المعاصرتين

وى . ايس . ناروانى

١٠٤- ١٢٢ أضواء على كتب الفيدا و ما يتعلق بها

السيد أخلاق حسين الدهلوى

١٢٢- ١٢٨ ماهابهاراتا كالمسرح
بيتر بروك و الملحة العظيمة الهندية

باربارا استولر ميللر

١٢٩- ١٣٦ أحمد أمين من أبرز الكتاب
المصريين النابغين

د/ مختار الدين أحمد

١٣٧- ١٤٣ الشيخ محمد قاسم النانوتوى شاعراً

المفتى نسيم أحمد الفريدى

١٤٤- ١٦٩ نبذة عن حياة اقبال الشاعر الفيلسوف

د/ محمد أسلم الاصلاحى
جامعة كاشمير، سرى نجر

١٧٠- ١٨٠ الشهيد أودهم سينغ

ك . ك . كولتر

١٨١- ٢١٢ السياسة القومية عن التعليم لعام ١٩٨٦م

وزارة تنمية الموارد البشرية
حكومة الهند ادارة التعليم نيو دلهى

الثقافة العربية و الأدب العربى
فى العصر الحديث

محاضرات المرحوم صلاح عبد الصبور

مقدمة

هذا الكتاب يحتوى على أربع محاضرات التى ألقاها شاعر النهضة السيد صلاح عبد الصبور عن الأدب العربى و الثقافة العربية المعاصرة تحت اشراف المعهد الهندى للدراسات الاسلاميه بنىو دلهى لعام ١٩٧٦م، و جدير بالذكر أن الاستاذ صلاح عبد الصبور الذى كان يشغل آنذاك منصب مستشار الاعلام فى السفارة المصرية يعتبر من أبرز الشعراء المعاصرين و الكتاب و أنه يعالج المسائل الروحية و القيم الأخلاقية اضافة إلى القصصا المعصرية و الواقعية

قد ألف الاستاذ عبد الصبور كتباً عديدة قيمة فى النقد و نشر مقالات عديدة فى جريدة الأهرام القاهرية، و من أشهر مؤلفاته 'الباس فى بلدى' و 'أقول لكم ١٩٦١' و 'أحلام الفارس القديم ١٩٦٤' و مناساة العلاج ١٩٦٥

يتناول سيادته مراحل نشأة فكرة الوحدة العربية فى التاريخ العربى و الحياة الثقافية فى العالم العربى و هذا هو التحدى الذى يواجه المفكرين العرب و إن صورة الثقافة العربية عند العرب تختلف عنها خارج البلدان العربية و هذا هو فى أن الدراسات التى تركز على نقط الخلاف بين البلدان العربية و تتعلق فى حقيقة الأمر بوحدة الثقافة العربية مهما تكن عوامل الخلاف لا يمكن أن تكون جزءاً أساسياً فى تيار الثقافة العربية الذى غذته منابع واحدة

إننى استهر هذه الفرصة لأشكر السيد صلاح عبد الصبور نيابة عن المعهد الهندى للدراسات الاسلاميه و رئيسه الحكيم عبد الحميد و أشكر السفراء العرب الذين تكرموا بحضورهم هذه السلسلة من المحاضرات

ب . ك . نارايين

(١)

المحاضرة الأولى
النقد الأوروبي و الشعر العربي المعاصر
(١٣ / أكتوبر ١٩٧٦م)

(٢)

المحاضرة الثانية
دور الشعراء العرب في النهضة العربية
(٢٠ / أكتوبر ١٩٧٦م)

(٣)

المحاضرة الثالثة
الأدب العربي المعاصر
(٢٧ / أكتوبر ١٩٧٦م)

(٤)

المحاضرة الرابعة
دراسات اللغة العربية في بلاد العجم
(٣ / نوفمبر ١٩٧٦م)

كرّس صلاح عبد الصبور مجهوده الأدبي في خدمة أصالة
اللغة العربية الفصحى و كان شديد الحرص على الحفاظ على
نقاء اللغة و عارض كل محاولة التلوّث للغة الفصحى
مهما كان المبرر و حالما وصل إلى دلهى " العاصمة الهندية "
طار صيته في المحافل الأدبية و الثقافية كعالم و شاعر ذى
شأن. و قد ألقى صلاح سلسلة من المحاضرات الأدبية
أمام جمع غفير من المستمعين فى " أكاديمية غالب "
تحت إشراف المعهد الهندى للدراسات الاسلاميّة و أثارت
محاضراته اهتمام الدوائر الأدبية على نطاق واسع.

التحرير

المحاضرة الأولى :

النقد الأوروبي و الشعر العربي المعاصر

(١٣/أكتوبر ١٩٧٦م)

أيها السادة !

أشكر المعهد الهندي للدراسات الإسلامية لهذه الفرصة الكريمة التي أتاحتها لي، كي أتحدث عن الثقافة العربية و الأدب العربي، في عصرها الحديث، كما أشكر أكاديمية غالب إذ أفسحت لي مكانا بين المتحدثين على منبرها. و أشعر بالاعتزاز الكبير بهذا الشرف إذ أقف في مكان يحمل إسم شاعر الهند الكبير " أسدالله غالب " .

هذا اللقاء بينكم و بيني يفتح لنا باب التأمل إذ نذكر العلاقات الثقافية الوثيقة بين بلدينا، و التزاوج الواضح بين الحضارتين التي ننتمى إليهما .. الحضارة العربية الإسلامية و الحضارة الهندية.

و لقاء الحضارات هو أروع ألوان اللقاء و أسماءه، إذ أن كلا من الحضارتين المتلاقيتين تعطى أختها و تأخذ منها بلا حدود، و هي تعطى في مجالات الخبرة الإنسانية و تذوق الجمال و انضاج العقل، و كثيرا ما يتولد من هذا اللقاء بين حضارتين حضارة جديدة تحمل من سمات الحضارتين المتلاقيتين أرفعها و أسماها

و قد كانت الحضارة العربية الإسلامية في شتى عصورها قادرة على الأخذ و العطاء. و هي قد واجهت آخر إختباراتها حين التقت بالحضارة الغربية في أوائل القرن التاسع عشر، و تبدل عندئذ أيقاع الحياة الهادي الساكن ليصبح أيقاعا سريعا يريد أن يستوعب حقائق الحياة الجديدة. كانت الحضارة الأوروبية في ذلك الوقت هي الحضارة السائدة بعد أن استطاعت خلال القرنين السابع عشر و الثامن عشر أن ترسي دعائمها، و أن تمد ذراعيها ليعميطا بالعالم القديم كله. و كان من أوجه هذا الولع بالإحاطة العالم نزوع هذه الحضارة إلى الإستعمار، و ذلك هو وجهها

القبيح، و لكن الحياة كما نعلم نسج من الخير و الشر و ربّ نعمة فى باطنها نعمة كما يقولون، فكما حمل جند أوروبا سيفهم و مدافعهم إلى بلادنا حملوا إليها كذلك بذور اليقظة، و لعل أوضح صورة لهذا اللقاء المزدوج هو اللقاء بين مصر المملوكية و فرنسا و جيشها بقيادة " بونا برت " فى العامين الأخيرين من القرن الثامن عشر

كان اللقاء بين جيش المماليك المصريين و جيش بونا برت لقاء بين أسلوبين فى الحرب، كان جيش المماليك يقف ثقيلًا محدود الحركة، يحارب مقاتلوه بالسيوف الموشاة بالجواهر. و كان الجيش الفرنسى الغازى سريع المناورة مطلق الحركة. و كان على رأس الفارس المملوكى عمامته الكبيرة الموشاة بالذهب و الجواهر و على بدنه ألوان من الملابس المزركشة، أما جيش الفرنسيين فقد كان الجندى لا يحمل إلاّ سلاحه و لا يستتر جسده إلاّ رداءه العربى. و يذكر المؤرخون لذلك الزمان و على رأسهم مؤرخنا المصرى الكبير الشيخ عبدالرحمن الجبرتى ان المماليك عندما سمعوا أن الفرنسيين يقصدون إلى مصر بغية احتلالها قالوا " ما لهؤلاء الفرنجة و العرب . سنهزمهم لا محالة " و تصور هؤلاء المماليك أن هؤلاء الفرنجة ليسوا الا أعوادا هشة من الفش، و لكن اللقاء كان فادح الثمن، اذ ما لبثت خيول المماليك ان أجفلت و أفلت زمامها حين تناهى إلى سمعها صوت مدافع الفرنسيين

كان ذلك هو جوهر اللقاء المسكرى و عبرته، و هو أنك لا تستطيع أن تواجه القرن الثامن عشر بأسلحة القرن الثانى عشر. و كان ذلك أيضا هو جوهر اللقاء الحضارى. فقد أقام الفرنسيون بعد إحتلالهم لمصر مركزا و مقرا لعلمائهم الوافدين مع الحملة، و دعا علماء الحملة بعض أهل العلم فى مصر بعد أن هدأت الأحوال ليشاهدوا بعض التجارب العلمية. كان علماء فرنسا علماء فى الطبيعة و الكيمياء، و كان علماء مصر من أساتذة الأزهر الشريف علماء فى الفقه و اللغة و أصول الدين. و عرض علماء الفرنسيين على علماء مصر بعض التجارب العلمية التى لا تزيد فى معظم أحوالها عن أن تكون لونا من الحيل الساذجة، كأن يضعوا سائلا أزرق على سائل أحمر فيكون له لون أصفر ثم يبخر هذا السائل فيكون حجرا، ثم يبدق هذا الحجر فتكون له رجة هائلة.

و قال علماء مصر حين شاهدوا هذه التجارب " هذا علم لا طاقة لنا به . علم اختص به الفرنجية ، أما نحن فدعونا فى نحونا و صرفنا و فقهنّا."

نسى هؤلاء " العلماء " المصريون العرب أن أجدادهم هو من أعطوا علم الكيمياء حياته و شهادة مولده منذ بضعة قرون من الزمان، و إن حضارتهم الأولى فى عصور الاسلام الزاهرة كانت تتقدم شتى الحضارات بانجازاتها فى مجال العلم، و لكن قروناً طويلة من التخلف قد جعلت المتقدم متأخراً، بينما استطاع المتأخر أن يمسك بزمام الحضارة و يتقدم حتى يتجاوز فى تقدمه آفاق الأسلاف الأقدمين.

و لقد أجملنا الآن جوهر هذا اللقاء و عبرته فى مجالات العرب و العلم. أما فى مجال الأدب فقد كان له شأن لا يختلف فى جوهره عن المجالين السابقين.

كان الأدب العربى القديم يحتوى أساسا على فنين رئيسين هما الشعر و النثر. و ذلك هو التقسيم الشائع فى كل الآداب. أما الشعر فهو ما نعرفه، و أما النثر فقد كان عند العربى لا يحوى الا الخطب و المقامات و الرسائل الديوانية و الأخوانية. و قد قدمت الحضارة الغربية إلى الذوق العربى فنين جديدين من فنون النثر، هما الرواية و المسرحية.

بدأ التأليف العربى فى فننى الرواية و المسرحية بالترجمة و النقل ثم بالحاكاة و التقليد، حتى استطاع الكتاب العرب أن يصلوا إلى آفاق الابداع و الابتكار.

و حديث الرواية و المسرح جدير بأن يفرد له مكان خاص فى أحاديثنا المقبلة، فلنرجئه إذن لنفى الحديث عن الشعر الآن بعض حقه. و نحن نحاول أن نتتبع اثر الحضارة الغربية فى تطوره و مساره.

الشعر هو فن العرب الأثير، و قد كان العرب يقولون إن الشعر هو ديوانهم أى جامع تاريخهم و المسجل لمآثرهم و مفاخرهم. و قد نشأ الشعر العربى فى طفولته التى أرجعها الجاحظ إلى ماأتى عام قبل الاسلام فنا جماهيريا واسع الأغراض شديد القرب من الحياة، و لكن معظمه ما لبث إن انصرف إلى غرضين فحسب من أغراض الشعر هما " المدح و الهجاء "، و كان العرب يقولون فى دروس البلاغة عندهم " إن خير الكلام ما وافق مقتضى الحال " و هم يقصدون بذلك حال السامع لا حال المتكلم، فكان الشاعر مطالب بأن يرضى سامعه لا أن يرضى ذات نفسه. و قد قدمت لنا دروس النقد الأوروبى مفهوما مغايرا حين أكدت ان الشاعر مطالب بأن يرضى ذات نفسه و يوافقها فى حديثه لا أن يرضى ذات سامعه.

لا نستطيع مطلقا أن نهون من شأن هذه المقولة الجديدة، فإذا كان

الشعر تعبيراً عن نفس قائله فقد سقطت حجة شعراء المدح الأجوف أو المناسبات العابرة. و قد سقطت أيضاً حجة المقلدين الذين يكتبون بلغة الأسلاف الأقدمين و يستعيرون أحاسيسهم، و قد حق إذن للشاعر و وجب عليه أن يتحدث بصوته الخاص، و أن ينزع عن نفسه عباءة الأسلاف. و قد صادفت هذه الدعوة رواجاً شديداً و اعراضاً شديداً فى ذات الوقت. فتحمس لها أنصار التجديد، بينما كرهها السلفيون كرها عميقاً.

كانت هاتان النزعتان نزعة التجديد و نزعة السلفية هما النزعتين اللتين تشغلان الحياة المصرية و العربية طوال القرنين الماضيين. لا فى مجال الشعر و الأدب فحسب بل فى شتى مجالات الحياة على اختلافها. و ذلك هو أيضاً شأن الأقوام من ذوى التاريخ القديم حين يواجهون أهل العداثة. و لعننا نقرر هنا أن المصلحين عادة حين يحاولون بعث أممهم يفكرون فى اتجاهين متناقضين فبرى فريق أول أن البعث لن يكون إلا بمحاكاة الحضارة الغالبة و تقليدها، بينما يرى فريق آخر أن هذا البعث لن يكون إلا بالعودة إلى السلف الصالح و ما رسموا من خطط الحياة و ما استنوا من سبل مواجعتها. فهو إذن صراع بين ما يسمى فى عصرنا الحديث بعنصر التجديد من ناحية و عنصر الأصالة من ناحية أخرى.

يمثل الشاعر محمود سامى البارودى فى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر هذا المركب الجديد من الإصالة و المعاصرة مع ميل أوضح إلى الجانب الأول. فإن معظم قصائد البارودى محاكاة واضحة للنموذج العربى القديم، و لكن مما يعطى البارودى هذه المكانة التى يستحقها انه حاول أن يعبر من خلال هذا النموذج القديم عن بعض أحاسيسه و إنفعالاته الخاصة، كما أنه استطاع من خلال ولعه بهذا النموذج القديم أن يصل إلى آفاق بلاغية و لغوية عالية.

و قد أصدر الشاعر خليل مطران اللبنانى الأصل المصرى الإقامة فى أواخر القرن التاسع عشر الطبعة الأولى من ديوانه. و بدأها بمقدمة يتحدث فيها عن الرومانطيقية الأوروبية و الطريق إلى محاكاتها و استحداثها فى الشعر العربى المعاصر لقد كان البارودى أقرب فى ثقافته إلى التراث العربى ، بينما كان مطران أقرب إلى التراث الأوروبى و بخاصة الفرنسى. و ربما كان ورود كلمة " الرومانطيقية " فى مقدمة ديوان مطران أول ذكر لهذه الكلمة فى المتون النقدية و الأدبية العربية. و أنتم تعلمون - بلا شك - ان الرومانطيقية مذهب أدبى أوروبى

عرضته فرنسا في أوائل القرن التاسع عشر و بشر بها شاعرها الكبير فيكتور هيجو VICTOR HUGO في مقدمة مسرحيته " هرناني " و إن هذا المذهب رغم إختلاف تعريفاته يعتمد على شيئين أساسيين، أولهما التعبير الذاتي أو تعبير الشاعر عن نفسه، و ثانيهما غلبة الخيال IMAGINATION على العقل REASON. فالتعبير العقلي مستبعد عند الرومانطيقين، و دأبهم هو التعبير الخيالي الموشى بالصور IMAGES الذى تلتهب فيه العواطف و تتصارع. و لقد قدم خليل مطران في داخل هذا الإطار بعضاً من ألوان الفن ، مثل قصصه الشعرية، و بخاصة قصة " فتاة الجبل الأسود " . كما قدم بعضاً من القصائد التأملية العزينة الجميلة.

في تلك الأثناء كان شاعر مصرى كبير يشق طريقه في حياته الأدبية العربية بقوة و اقتدار، ذلك هو الشاعر " أحمد شوقى " . قضى الشاعر أحمد شوقى جزءاً من صدر حياته في فرنسا، و تردد على مسارحها و قرأ بعض شعر أقطاب الشعر فيها، و لكنه حين عاد من فرنسا إلى مصر رأى إن الحياة المصرية في ذلك الوقت لا تكاد تتسع لألوان التجديد التى كان يحاول الإبداع من خلالها. و هو يذكر لنا في مقدمة الطبعة الأولى من ديوانه " الشوقيات " أنه كتب قصيدة في مدح الخديوى عباس جعل مقدمتها أبياتاً غزلية، ثم أرسل بها إلى مصر، فإذا بالصحيفة تنشر المدح و تغفل الغزل.

و فى فرنسا أيضاً فكر شوقى فى كتابة المسرحية الشعرية، و خط بعد عودته إلى مصر الهيكل الأول لمسرحيته " على بك الكبير " ، و لكنه لم يستطع نشرها معدلة إلا بعد ثلاثين عاماً من كتابة مخطوطتها الأولى. لم يكن المناخ مهيأ فى نظر شوقى لكى يبدع فى نطاق هذا التجديد، و كذلك كان شوقى ذاته كأحد المقربين إلى القصر الحاكم حريصاً على أن يوطد مكانته لدى الخديوى من خلال قصائد المديح و المناسبات، و لم يستطع شوقى أن يفلت من هذا الإطار الذى رسمه لنفسه إلا حين إستقرت مكانته كأدمير للشعراء العرب المعاصرين له. عندئذ أنصرف شوقى إلى المسرحية الشعرية، فأبدع فى خلال السنوات الخمس الأخيرة من حياته مسرحياته الشعرية المتلاحقة.

و هناك سؤال يتكرر دائماً فى كتابات مؤرخى الأدب - العرب و المستعربين على السواء ، و هو : لماذا لم يكتب العرب

المسرح أو المسرحية أو يعرفوهما. و لا نعننى هنا المسرح بمعناه الاغريقى الأوروبى، بل المسرح البدائى الذى نجد نماذج له فى الثقافات القديمة ، هذا اللون من الأداء التمثيلى الذى يشخص الفضائل و القيسم، أو يحكى بالأداء التمثيلى بعض الحكايات الشعبية. و نحن نجد ألوانا من هذا التشخيص فى الحضارات الأفريقية الآسيوية القديمة، و لكننا لا نجد لهذه الألوان نظيرا فى الحضارة العربية. سواء قبل الاسلام أو بعده. و قد يحتج على ذلك بأن الاسلام بنظورته الأخلاقية الصارمة قد كره التشخيص و المحاكاة ، و لكن ما بال العصور قبل الاسلامية عندئذ لم تعرف هذا الفن؟

السؤال محير حقا. و لكن الاجابة عنه لا بد أن تنتظر حتى تجلى صفحات الحضارة العربية قبل الاسلام ، هذه الحضارة التى يمتد عمرها ألف سنة على الأقل، و التى لم نكد نكتشف منها إلا القليل. فقد قامت دول كثيرة فى جنوب الجزيرة العربية و شمالها . و رب حجر أو نقش يكشف لنا شيئا جديدا نستطيع بعده أن نعدل نظرتنا نحو هذا الجانب من الإبداع.

و لكن - و على كل حال - فإن الحضارة العربية الاسلامية بعد ذلك رغم تقدمها و لقاءها بالحضارات الأخرى من يونانية و فرعونية و هندية و غيرها هذه الحضارة لم تلق بالا إلى المسرح . و لنذكر هنا أن النقاد و الفلاسفة العرب عندما ترجموا التراث الفيلسفى و النقدى الاغريقى إلى العربية و بخاصة كتاب " الشعر " لأرسطو قد وقعوا فى خطأ جسيم . فقد كان أرسطو يفرق بين نوعين من الشعر - و يقصد الشعر المسرحى - و هما شعر الكوميديا COMEDY و شعر التراجيديا TRAGEDY. و رغم طول باع ابن رشد فى الفلسفة الا أنه ظن أن الكوميديا تعنى الهجاء و التراجيديا تعنى المدح.

كان لشوقى اذن الفضل فى إضافة هذا الملمح الجديد إلى الشعر العربى، و هو المسرح الشعرى ، كما كتب مجموعة ضخمة من القصائد الجميلة و لكن هذا القدر من التجديد الذى مضى إليه شوقى لم يرض بعض ناشئة الأدباء فى زمانه. فعندما كان شوقى فى أوج مجده تصدى له ثلاثة من شباب الأدباء المعاصرين له و هم عباس محمود العقاد و إبراهيم عبدالقادر المازنى و عبدالرحمن شكرى، و هاجموا شوقى هجوما بالغا التطرف و العدة. لقد اتهم العقاد شوقيا بالرياء و النفاق، و قال العقاد إن

محاضرات صلاح عبد الصبور

صورة شوقي الحقيقية كإنسان لا تتضح في شعره، و أطلق العقاد عندئذ مقولته النقدية، و هي أن الشاعر الذي لا نعرفه بشعره لا يستحق أن يعرف.

و لقد آلى هؤلاء الأدباء الثلاثة الذين أطلق عليهم اسم " مدرسة الديوان " على أنفسهم أن يصدروا كتابا من عشرة أجزاء في الترويج لنظريتهم الجديدة في الأدب، و في نقد شوقي و اضطرابه من أقطاب الأدب القديم في رأيهم.

كانت الرومانطيقية أيضا هي نقطة إنطلاق هؤلاء الأدباء. فحين أطلق العقاد رأيه في أن الشاعر الذي لا نعرفه بشعره لا يستحق أن يعرف. كان في ذلك معبرا عن وجهة نظر الرومانطيقية في أن الشعر تعبير عن ذات قائله. و الواقع أن نظرة العقاد قد تكون صائبة في مجال شعر العواطف، و لكن رغم ذلك فسيظل هناك شعر كثير نستطيع أن نستمتع به دون أن نعرف شيئا عن قائله مثل شعر الملاحم و شعر المسرح و شعر الوصف.

إن الشعر قد يكون تعبيراً عن نفس قائله، و لكنه ليس تعبيراً مباشراً صريحا، فالشاعر يلجأ إلى العديد من الأشكال و الصور الفنية مثل الإستعارات و الكنايات و الرموز التي قد تخفى عاطفته و نفسه، و لكنها تظهر فنيته و قدرته.

و لكن هذا الاتجاه الرومانطيقى مضى إلى غايته، و ساعد على تدعيمه ما وصل إلى المشرق العربى من أدب المهجر، فلقد هاجر جماعة من السوريين و اللبنانيين إلى الأمريكتين في أواخر القرن الماضى و أوائل هذا القرن، و كتب بعضهم بالعربية شعرا يتردد فيه هذا النفس الرومانطيقى و كان من أشهرهم و ألمهم الشعراء إيليا أبو ماضي و ميخائيل نعيمة. و قد كان الأخير هو الصوت النقدى لهذه الجماعة بكتابه " الغربال " الذى عبر فيه عن آراء تشبه فى جملتها آراء مدرسة الديوان.

لقد التقت اذن فى ثلاثينات هذا القرن رواقد ثلاثة، هي شوقي و مدرسته، ثم العقاد و مدرسته، ثم شعر المهجريين، و استوعبت المجموعة التالية لهذه المدارس، و هي مجموعة " أبوللو " (Apollo) تراث هذه المدارس جميعا.

نشأت مدرسة أبوللو (Apollo) فى ثلاثينات هذا القرن فى مصر

حول الشاعر أحمد زكى أبى شادى و مجلته " أبوللو " ، و لو تأملنا فى الاسم لوجدناه اسما أوروبيا يشير إلى إله الفن عند اليونان الأقدمين، و لذلك فقد كان هؤلاء الشعراء ينظرون إلى الشعر من نافذة أوروبية. و قد استطاع شعراء " أبوللو " و على رأسهم الشاعر علي محمود طه أن يبدعوا لونا من الشعر الرومانطيقى الذى لمس الأوتار الحساسة فى الوجدان العربى فى ذلك الزمان.

و يحاول الشعر العربى الحديث فى هذه الآونة أن يوفق بين كلاسيكية الأداء حين يستمد عطاءه اللفوى من أرقى ما وصلت إليه اللغة العربية فى عصورها الزاهرة، و أن يحافظ على النمط العروضى المتطور فيما عرف بموجة الشعر الحديث التى كان لى و لبعض زملائى فضل إبتداعها، و ان يكون فى الوقت ذاته صوتا للإنسان العربى الجديد.

و شكراً لكم على جميل انصاتكم، و كريم تشجيعكم.

الماضرة الثانية :

دور الشعراء العرب فى النهضة العربية

(٢٠/أكتوبر ١٩٧٦م)

أبها الأصقاء ١

يتكرر لقائنا، و يتكرر معه شكرى لىكم على حضوركم و إنصاتكم و تشجيعكم، و لكن من الواجب على أن أوجه شكرا مضاعفا إلى الحكيم عبدالحميد راعى هذه الأكاديمية، فقد عرفت عنه جهودا موفقة فى خدمة اللغة و العلم و الدين، كما أوجه شكرا خاصا إلى الأستاذ نارايان الذى لولا حماسه و تشجيعه لما انتظم عقد هذه السلسلة من الأحاديث.

وسوف يدور حديثنا اليوم عن الأدب العربى المعاصر. و سوف يكون الأدب المصرى هو نقطة الانطلاق، و لا أريد بذلك أن أدعى أن مصر هى التى أبدعت هذا الأدب العربى وحدها، بل أريد القول إن هذا الأدب العربى على اختلاف مواطنه يزدهر فى مصر و يرسى جذوره فيها. فمصر هى بوتقة الإختبار للأدب العربى الحديث كله.

غنى عن التكرار أننى أشرت فى حديثى السابق إلى أن محمود سامى البارودى هو باعث النهضة الشعرية العربية المعاصرة، وقد كان محمود سامى البارودى شريكا فى الثورة العرباية ١٨٨٢، أسهم فيها بقلمه و سيفه، حتى أطلق عليه " رب السيف و القلم ". و قد كان البارودى رغم انحداره من أصل تركى حريصا على أن ينمى لفته العرباية و ينقيها، فهو يديم النظر الموصول فى الآثار الأدبية التى خلفها الأقدمون، و هو يحفظ فى شباب مجموعة صالحة من شعر العرب، فيصلح بعد ذلك قادرا على تعبير فى لغة مستقيمة جزلة تدنو من مستوى لغة شعراء العرباية الكلاسيكيين الكبار، و ينقذ بذلك الشعر العربى من ضحالة شعراء عصر المماليك و سطحياتهم.

و قد ألحت فى الحديث السابق بذكر شوقى، و قد كان الشاعر المصرى الكبير حافظ إبراهيم معاصر الشوقى و منازعا له فى السبق و التجديد. و لكن الحق الذى يجب أن يقال هو أن ملكة حافظ الشعرية

لا تستطيع أن ترتفع إلى أفاق شوقي. و لكن مما يشفع لحافظ أنه كان أقرب إلى الشعب و أكثر احساسا بنحيضه و وجدانه.

و قد أشرت كذلك إلى أثر المدارس الثلاثة : مدرسة المهجر و مدرسة الديوان و مدرسة أبوللو في الاتجاه بالشعر العربى نحو الرومانطيقية .. ، و في دفع الشعراء العرب إلى التعبير عن ذواتهم. و قد كان المزاج العربى العام في ثلاثينات هذا القرن أقرب إلى هذا المزاج الرومانطيقى الحزين، و لذلك فقد صادفت هذه النبذة رواجاً بالغا، حتى قامت العرب العالمية الثانية، ثم تلتها يقظة التحرر في العالم العربى، الذى توالى بعد ذلك انتفاضاته و ثوراته على الاحتلال الأوروبى و المظالم الإجتماعية السائدة، و عندئذ ارتفع شعار " الواقعية " كبديل للرومانطيقية، و رفع هذا الشعار في مجال الشعر كوكبة من الشعراء، من أهمهم كمال عبد الحليم و عبدالرحمن الشوقاوى.

و حق علينا الآن أن نتجه إلى حقل الرواية و المسرح و أن نقدم مرصنا مستعجلا لتطورهما الحديث، و قد أشرت من قبل إلى أن النثر العربى الكلاسيكى لم يعرف هذين الفنين، و لكن من الممكن أن نعد " المقامة القديمة " التى يتجلى أروع نموذجين فيها فى " مقامات بديع الزمان الهمدانى " و " مقامات الحريري " نعد هذه المقامة لونا من الإبداع القصصى المبكر، و كذلك يمكن أن نعد " ألف ليلة و ليلة " من التراث الشعبى القصصى، و لكن هذه الأعمال الأدبية الكلاسيكية لم تكن هى نقطة الانطلاق فى الرواية العربية الحديثة، بل كانت نقطة الانطلاق هى محاكاة نماذج الرواية الأوروبية بعد تجاوز مرحلة النقل و الترجمة.

كان من حظ بعض المصريين و العرب فى القرن الماضى و أوائل هذا القرن أن يقرأوا باللغات الأجنبية ، و أن يتأثروا بما قرأوا، و عندئذ حاول بعضهم أن يترجم بعض ما قرأ إلى القارى العربى، و قد أصبحت بعض هذه الترجمات جزء من التراث الأدبى العربى لما تمتعت به صياغتها العربية من جزالة و روعة و بيان، و منها صياغة المنفلوطى لبعض الروايات الفرنسية التى ترجمها له بعض أصدقائه.

لقد فتننت هذه الروايات بصياغة المنفلوطى عقول القراء و قلوبهم، و ظلت مقروءة مقتناة كنخبة أدبية عقدين أو ثلاثة عقود من الزمان، و من أشهر هذه الروايات رواية " ما جدولين " لسان بيير BERNARADAN SAINT PIERRE، و رواية " الشاعر " الكتاب الفرنسى كسلفه أيضا " ادمون رويستان " EDMON ROSTAND وغيرهما.

و يتجاوز الأدب العربى مرحلة الترجمة و الاقتباس إلى مرحلة

التأليف، و ينشر السياسى و الأديب محمد حسين هيكل روايته "زينب" فى عام ١٩١٤. و قد نشر هيكل روايته فى ذلك الزمان غير معنونة بإسمه. إذ أنه خشى و هو السياسى الناشئ أن تؤثر كتابة الروايات على سمعته السياسية، فقد كان الأدباء و النقاد السلفيون يعدون الرواية فى ذلك الوقت لونا من العبث لا يليق بالسياسى الرصين أن يقدم عليه.

تدور أحداث رواية " زينب " لمحمد حسين هيكل فى الريف المصرى. و بطلتها و بطلها فلاحان مصريان، و بينهما قصة حب، و خصمها أحد صغار الملاك من أهل القرية. و يكاد حبها أن يذوى لولا أن ينتصر هذا الحب فى النهاية، و لكنه انتصار نهزوم إذ أن الموت هو الذى يصون هذا الحب فى عالمه الذى لا تصل إليه إرادة البشر.

و رواية " زينب " إذن رواية عاطفية مفرقة فى رومانيتها، و لكنها على كل حال قد فتحت الطريق واسعا لمحاولات ابداع الرواية المصرية. هذا الطريق الذى إنطلق فيه توفيق الحكيم بعد عقدين من الزمان بروايته " عودة الروح ".

كانت " عودة الروح " تعبيراً عن اليقظة المصرية عام ١٩١٩، فهى تؤكد فى مضمونها الاجتماعى أن هذا الشعب المتناثر قد تألف كله حين هبت الثورة، و أصبح " كلا فى واحد ". فهؤلاء المجموعة من البشر الذين تقدمهم الرواية يلتقون جميعاً فى سجن الاحتلال، و ينسون أنفسهم كأفراد فى حب الكيان الأكبر، و هو الوطن.

و قد كان مهاد رواية " عودة الروح " هو حى السيدة زينب، و هو أحد أحياء القاهرة الشعبية، و كان أبطالها مجموعة من أبناء الطبقة الوسطى و الفقيرة، يحاولون أن يشقوا طريقهم إلى الحياة المرة الكريمة من خلال العمل و التعاطف الإنسانى.

و برز بعد توفيق الحكيم جيل آخر من الروائيين يعد نجيب محفوظ أكثر أفرادهم سطوعاً و تألفاً، و هو أيضاً أكثرهم موهبة و قدرة على التجديد و لكن فكر نجيب محفوظ لا يجب أن يحجب عنا ذكر بقية أبناء جيله من الروائيين المبدعين مثل محمد عبد الحليم عبد الله و يوسف السباعى و احسان عبد القدوس و عبد الحميد السحر و على أحمد باكثير وغيرهم.

بدأ نجيب محفوظ إنتاجه الروائى فى أواخر الأربعينات باستلهم الجو الفرعونى، ثم ما لبث أن تحول عنه إلى استلهم الحياة المصرية المعاصرة، و بخاصة فى أحياء القاهرة الشعبية. و كانت أولى رواياته بعد هذا التحول هو رواية " زقاق المدق " و معنى زقاق شارع صغير، و المدق

إسم مكان، و فى هذا الحى تدور قصة حب و جريمة أطرافها بعض أفراد الطبقة الوسطى الصغيرة و بعض جنود الاحتلال فى أيام العرب العالمية الثانية ثم تلتها رواية خان الخليلى التى استحدثت اسمها من هذا الحى القاهرى القديم، و قد توج نجيب محفوظ أعماله الواقعية بثلاثية الشهيرة " بين القصرين - السكرية - قصر الشوق "، و هى الرواية التى صور فيها حياة ثلاثة أجيال من المصريين تمتد حياتهم ما بين عام ١٩١٨ أى ما قبل الثورة الأولى حتى ما بعد الثورة الثانية عام ١٩٥٢، مؤرخا فيها لخطوات الكفاح الوطنى المصرى فى سبيل الاستقلال و الدستور و العدالة الإجتماعية، كما أنه يعكس فيها صورة التطور الفكرى و السلوكى لمصر المعاصرة.

يتتبع نجيب محفوظ فى هذه الرواية أسرة من الطبقة الوسطى المصرية، ثم يتتبع أبناؤها و أحفادهم، فكانهما ملحمة EPIC من ملاحم الأسر المتعاقبة و ينتقل بهذه الأسرة بين ثلاثة من أحياء القاهرة القديمة " قصر الشوق " و " السكرية " و " بين القصرين " .
و قد شهدت السنوات الأخيرة تحولا فى أداء نجيب محفوظ الروائى اذ ابتعد عن الواقعية التسجيلية إلى الإقتراب من المذاهب الحديثة فى فن الرواية.

و ما زال نجيب محفوظ رغم تجاوزه الستين قادرا على الإبداع و التجديد، يمد القارئ العربى برواياته المتلاحقة و اذا عددنا نجيب محفوظ هو المسجل الواعى اليقظ لتطور الحياة السياسية المصرية، و بخاصة فى القاهرة، فإن محمد عبدالحليم عبد الله هو قصاص الريف المصرى، الذى يتخير منه نماذجه. و يتتبع مآسيه العاطفية و النفسية. أما علي أحمد باكثير فهو قصاص اسلامى النزعة يتخير أبطاله من تاريخ الإسلام. الزاهر و بطولات رجاله و أمجادهم.
و إحسان عبدالقدوس و يوسف السباعى كلاهما يعبران عن الأحزان و الآمال العاطفية للطبقة الوسطى مع محاولة المحافظة على المهاد السياسى لأعمالهما الروائية

و يمثل عبدالرحمن الشرقاوى ملحما جديدا من ملاحم الرواية المصرية المعاصرة، فقد حظيت روايته " الأرض " حين صدورها باقبال واسع، و ترجمت إلى كثير من اللغات الأجنبية، و نستطيع القول بأن " الأرض " هى أول رواية مصرية تنبع من مفاهيم الواقعية الاشتراكية، و تسجل صراع الفلاحين مع الملاك،
هذا الموجز عن الرواية يستتبعه موجز عن القصة القصيرة، التى

أرسى أسسها في مصر محمود تيمور. و قد كان محمود تيمور
ارستقراطيا بالوراثة، ولكنه لما كان من ارستقراطية ملاك الأرض فقد
كان قريبا من الريف المصري. و قد حاول متأثرا بقصص الكاتب الفرنسي
الشهير جى دى موباسان

أن يبدع عالما قصصيا مصريا معاصرا، و كانت القصة القصيرة هي
لونه الفني المفضل. و يحسب لمحمود تيمور دائما فضل الزيادة في هذا
المجال، و قد ظل كتاب القصة القصيرة ينسجون على منوال تيمور، حتى
ظهر كاتب القصة القصيرة يوسف ادريس في أوائل الخمسينات، فاندفع
بهذا الفن اندفاعا جديدة نحو مزيد من التأمل و القدرة الفنية، مع
اقتراب أكبر من قضايا العصر الحساسة، مثل قضية العدالة الاجتماعية،
و الوعي الوطني. و لكننا حين نذكر محمود تيمور و يوسف ادريس
يجب ألا ننسى بينهما قصص يحيى حقى و هو القصص المقل المبدع،
و يجب ألا ننسى بالتحديد قصته الشهيرة " قنديل أم هاشم " التي
تحكى صراعا بين العلم و الإيمان، أو بين التأثير بالغرب و مناهجه
و التمسك بالقيم التقليدية الموروثة في الدم و الوجدان. و كان هذه القصة
تريد أن تقول لنا بآدائها الفني الجميل أنه لا بد للإنسان الشرقي أن
يحافظ على جذوره حتى و لو استشرف عقله آفاق العلم الغربي.
بعد هذه اللمحة القصيرة بحقل الرواية، ننتقل إلى حقل آخر جديد
هو من آثار اللقاء بين الثقافتين العربية و الأوروبية، و ذلك هو حقل
المسرح.

استنبتت توفيق الحكيم المسرح في البيئة المصرية العربية، و قدمه
متناولا فيه أفكارا و نماذج من هذا الواقع. و لنذكر أن توفيق الحكيم
قد استوحى مسرحيته " أهل الكهف " من سورة الكهف في القرآن
الكريم، كما استوحى مسرحيته " شهرزاد " من الجو الأسطوري الذي
تعقب به " ألف ليلة و ليلة " و هي مجموعة الحكايات الشعبية التي
كانت زاد الشعوب العربية في مجال التسلية و الروغ عن النفس. فكان
توفيق الحكيم لم يأخذ من المسرح الأوروبي إلا شكله و بناءه الفني. و قد
تولت بعد ذلك مسرحيات كثيرة للحكيم، تحلق في آفاق مترامية،
ما بين الدراما و الكوميديا، و ما بين الواقعية و الشاعرية. و ظل
توفيق الحكيم هو الكاتب الذي يجد هذا النوع الأدبي بانتاجه حتى دخل
إلى حلبة المسرح في أوائل الخمسينات كاتب ذو مذاق جديد، أقرب إلى
الواقع و الواقعية من توفيق الحكيم، و هو الكاتب " نعمان عاشور " (NOAMAN ASHOUR)
قدم نعمان عاشور مسرحيته الأولى " الناس اللي تحت " و تناول

فيها ملامح التغير الإجتماعى فى مصر المعاصرة. و كان الحوار فيها باللغة الدارجة. و كانت الشخصيات أقرب إلى الطبقة الأولى الوسطى الفقيرة التى تطمح إلى تجاوز واقعها إلى آفاق أكثر سعادة و يسرا. و كأنه صور من خلال مسرحيته طموح الحياة المصرية كلها إلى التجديد، و إلى مجاوزة واقعها الساكن إلى واقع آخر ينبض بالآمال فى مستقبل أكثر سعادة و ازدهارا.

و توالى بعد ذلك الكتابات المسرحية الجديدة، و نستطيع أن نحصى على الأقل عشرة أو حول ذلك العدد من كتاب المسرح المصريين الذين يسهمون فى معالجة مشكلات المجتمع من خلال هذا الفن الأدبى، و يضيفون إلى حياة المسرح المصرى أنفاسا متجددة، فمنهم مثلاً سمى الدين و هبة و الفريد فرج و محمد دياب و على سالم و مصطفى بهجت و شوقى عبد الحكيم و رشاد رشدى و السيد الشوربجى و يسرى الجندى فضلا عن العطاء المسرحى المتجدد لتوفيق الحكيم و غيره من الكتاب.

لقد تجاوز الأدب العربى الحديث مرحلة الترجمة و التمصير و الإقتباس إلى مرحلة الخلق و الإبداع و لقد تجاوز أيضا مرحلة العبث ما بين الطابع الشرقى السلفى، و بين التقليد العربى، و قد استوت شخصية التى هى شخصية مصر المعاصرة - مصر الإسلامية العربية التى تحاول أن تمد بصرها إلى المستقبل و أن تستفيد من كل ما فى الكون من ثقافات، و كل ما ورثه الإنسان من حضارة و تراث و تظل بعد ذلك محافظة على أصالتها و واقعيتها و انتمائها إلى عروبتها.

و إن هذا الأدب المصرى العربى الحديث لداثم التجدد من خلال هذا الإطار و هذا الأدب لا ينمو فى فراغ، و لكنه ينمو محوطا بتجربة نقدية واسعة يسهم فيها أساتذة الجامعات و النقاد من الكتاب و تلمع فيها أسماء مثل محمد مندور و على الراعى و لؤيس عوض و رجاء النقاش و غيرهم من الذين أثروا النقد على الإبداع و اختاروا أن يكونوا رقباء أوفياء على الحياة الأدبية المصرية.

و لعلنا نذكر هنا أن الكاتبين المصريين الكبيرين طسه حسين و عباس محمود العقاد كانت لهما إلى جانب جهودهما الإبداعية جهود نقدية موفقة. و قداسهم كل منهما فى تكوين مدرسة نقدية تنتمى إليه و تصدر عن إنجازاته النقدية.

المحاضرة الثالثة :

الأدب العربي المعاصر

(٢٧/أكتوبر ١٩٧٦م)

أيها الاخوة الصداقاء :

واجب على أرواح أن اتقدم إليكم بالشكر المضاعف كلما جلسنا معا، تستمعون إليّ وأنا أنقل إليكم صورة لأدب و فكر و قوم تحبونهم و يحبونكم، فقد نسجت يد الزمن التي لا ينقض نسجها خيوط هذه العلاقات بين بلاد العرب و المسلمين و بين بلاد الهند.

و أشكر أيضا المعهد الهندي للدراسات الإسلامية، ثم أثنى بالشكر لأكاديمية غالب التي ضمت بين رحابها هذا المعهد الناهض الجليل، ثم لن أنسى أن أشكر الأستاذ نارايان الذي بفضلہ استطعنا تنظيم هذه اللقاءات، و أخيرا فإنني أشكر السادة السفراء العرب لتفضلهم بالحضور.

و لعلكم قد سمعتم الأستاذ نارايان في مقدمة حديثه، و هو يشير إلى ظاهرة وحدة الثقافة العربية بين أقطار العروبة المختلفة من الخليج إلى المحيط على امتداد غربي آسيا حتى آخر الشطوط الأفريقية الشمالية و غنى عن الذكر عندئذ أننى عندما أتحدث عن مصر فكأننى بشكل آخر أتحدث عن بلاد العرب جميعا، و بخاصة و أن مصر قد استقبلت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أفواجا من مفكرى العرب و أدباءهم إذ كانوا يجدون في مصر الملاذ الفكرى و المونل الروحى الأمثل. كان بعضهم يأتى إلى مصر طلبا للعلم، فيلزم عندئذ أزهرها الشريف و كان بعضهم يأتى إلى مصر طلبا للاطمئنان، و لوأذا بجو الحرية النسبى فيها، و كان منهم السورى كعبد الرحمن الكواكبي، مؤلف كتابى " أم القصرى " و " مصارع الاستبداد " و كان منهم اللبثانى كإديب اسحق الصحفى المنادى بالحرية، و كان منهم أيضا العراقى و الجزائرى و السودانى و غيرهم. و كان هؤلاء الوافدون ينشرون صحفهم و ينشرون كتبهم، و ينفيدون و يستفيدون فكريا، و يلتقون مع المفكرين المصريين على

مناقشة قضايا التحرر في الأدب و اللغة و الفكر و الإجتماع.
و من الجدير بالذكر أن هؤلاء جميعا حين حاولوا تجديد الحياة العربية لم ينفصلوا عن تراثهم العربي، بل لقد شجعتهم النظرة الغربية الوافدة على إعادة النظر في تراثهم بغية إكتشاف العناصر الخالدة فيه، الصالحة للبقاء رغم اختلاف العصور و الدهور.

و نذكر أيضا أن هؤلاء جميعا حين وفدوا إلى مصر وجدوا فيها ساحة خصبة، قد ساعد رجيل من المصريين الأوائل في استنبات بدايات التفكير المصري فيها. و قد كان أول مفكر مصري متحرر و هو رفاعة رافع الطهطاوي - شابا من شباب الأزهر و أبنا من أبناء صعيد مصر، أرسله و إلى مصر محمد علي باشا في عام ١٨٣٩ إلى فرنسا ليكون إماما للبعثة التعليمية المصرية هنا.

كانت المهمة التي أوكلت إلى رفاعة هي أن يؤم الطلاب في الصلاة و أن يفقههم في شئون الدين حتى لا تنقطع الصلة بينهم و بين دينهم القويم و لكن رفاعة لم يكتف بهذه المهمة، بل لقد انكب على الثقافة المعاصرة الأوروبية استعابا و فهما، و لقد استطاع رفاعة في خلال مدة إقامته في فرنسا التي امتدت خمس سنوات أن يلم بأطراف هذه الثقافة لا في مجالاتها الإنسانية من فلسفة و أدب و فن فحسب، بل في مجالاتها العلمية أيضا، و كانت غاية رفاعة من هذا الجهد الجهد هي أن يفكر في نقل ما يصلح من هذه الثقافة إلى بيئته العربية، المصرية، لذلك فقد انصرفت جهوده إلى الترجمة، فترجم بضعة صالحة من كتب الفرنسية إلى العربية، و حين عاد رفاعة إلى مصر أنشأ مدرسة المترجمين، التي عرفت بمدرسة الألسن، و خرج أجيالا من المترجمين كما أنه عنى بالتعليم في جملته، و ربى جيلا من المعلمين حملوا رسالته من بعده.

كانت لرفاعة مؤلفات أخرى إلى جانب ترجماته، و لكنه لم يكن يهدف من الكتابة إلى اللهو أو الزينة، بل كان أحياء العقول هو مقصده الأول. و قد حكى الطهطاوي في كتابه " تخليص الأبريز في تلخيص باريز " قصة رحلته كلها. و هو في الفصول الأولى يحدثنا عن السفر إلى الاسكندرية و ركوب الباخرة، و كيف كانت آداب الطعام و الشراب في الباخرة تخالف آداب الطعام و الشراب عند المشاركة، ثم كيف فوجيء بالمعجر الصمى في فرنسا، و رأى بعض الطلاب يتسألون هل الحجر الصمى حرام أم حلال؟ بمعنى هل هو تدخل في إرادة الله إذا أراد أن يصيب أحدا بمرض أم هو وقاية مستحبة، ثم يدلى برأيه في أنه الوقاية جزء من الدين.

و يرى رفاعة أوروبا مظاهر الحضارة من صحف و مجلات و مسارح و متاحف، فيتوقف عندها، و يتمنى لو نقلنا بعضا من هذه المظاهر إلى بلادنا، ثم تفاجئه الثورة الفرنسية على حكم شارل العاشر، فيتتبع رفاعة هذه الثورة، و يترجم الدستور الفرنسي الجديد إلى العربية و يختار للترجمة عنوانا هو " الشَّرْطَة " (بفتح الشين) مرادفا لكلمة CHARTRE

الفرنسية.

و يطالب رفاعة بأن تكون الشورى هى أساس العلاقة بين الحاكم والمحكوم و يؤكد أن الشورى من دعائم الاسلام، و هو بذلك ينبه مواطنيه إلى الحقيقة الخالدة، و هى أن الاسلام دين التقدم و المساواة.

و كان رفاعة أيضاً شاعراً و لكنه لم يكتب شعره فى مدح أو هجاء بل كان معظم شعره أغاني و أناشيد و طنية، ضمنها كتابه " المرشد الأمين فى تعليم البنات و البنين " و لقد ترددت فى هذه الأشعار أنفاس الوطنية الحارة اللافحة و انغام الاعتزاز بالتراث المصرى المتصل من فرعونى و اسلامى على السواء.

وقد قضت الأمور بعد موت محمد على أن ينفى رفاعة إلى السودان، فاستمر بها معلماً ثم عاد إلى مصر، ليسهم هو و تلاميذه فى صياغة عقول الاجيال المتلاحقة من الناشئة و الشباب

و يسلم رفاعة المشعل لمن بعده، و يتألق عندئذ ذكر " محمد عبده " المصلح الدينى و الاجتماعى العظيم. و قد تتلمذ محمد عبده إلى " جمال الدين الأفغانى " حين وفد إلى مصر، و أنتم تعرفون أن الأفغانى لم يكن عربياً أو مصرياً، و لكنه رغم ذلك كان شديد الاعتزاز بدور العرب نهضة الاسلام و المسلمين، و قد قال أكثر من مرة أن رفعة الاسلام لا تنم إلا برفعة العرب و نهضتهم.

جاء الأفغانى إلى مصر بعد سياحاته الطويلة فى الهند و بلاد الأفغان و بلاد العجم، فصادف فى مصر مهاداً رحباً لدعوته الإصلاحية، و التفت حوله طائفة من المفكرين الشباب فى ذلك الوقت، كان منهم شاعر مصر الكبير محمود سامى البارودى و خطيبها البارع عبدالله النديم، أما أقرب تلاميذه إليه فقد كان الشيخ محمد عبده.

و لقد مهد فكر الأفغانى و محمد عبده للثورة العربية فى مصر عام ١٨٨٢، و من الواضح أن الثورة العربية لم تكن ثورة عسكرية فحسب، بل كانت ثورة فكرية أيضاً، كانت الثورة تطالب فى المجال السياسى بوضع العلاقة بين الحكام و المحكومين فى إطار دستورى سليم، كما كانت تطالب برفع الوصاية الاستعمارية عن الميزانية المصرية، و بمساواة المصريين من الضباط بزملائهم الأتراك و الشراكسة فى مجال الترقيات، و لكنها فى واقع الامر كانت تمثل ما هو أكبر من ذلك كله، كانت تمثل قمة الوعى المصرى بالوجود الحر المستقل، و كان المعبران عن هذا الوعى هما محمد عبده و عبدالله النديم.

أما محمد عبده فقد انصرف عن الثورة بعد فشلها، و أثر أن يتجه

إلى مجال الإصلاح التعليمى و الدينى، فأصبح بعد قليل علما من اعلام تحرير الفكر المصرى، كان محمد عبده عندئذ قد أثر العمل الهادى المنظم على العمل الثورى، و لكن النديم ظل وفيما لروح الثورة، فاختلفى بعد أن فشلت الثورة و دخل الإحتلال الإنجليزى مصر عدة سنوات. و كانت السلطة الانجليزية تطلب رأسه و تجعل جائزة ثمينه لمن يعثر عليه، و لكن النديم استطاع أن يعيش أمنا فى ريف مصر، متنكرا فى شتى الازياء و الصور تسع سنوات حتى خانه أحد من أمن اليهم، فتم القبض عليه و نفى إلى فلسطين، ثم ما لبث أن عاد ليستأنف جهاده الصحفى و السياسى ضد قوات الإحتلال الإنجليزى، ثم ينفى مرة ثانية و يموت عندئذ فى منفاه بالاستانه.

كان عبدالله النديم بفنه و فكره و أسلوب حياته معا مثالا لإحدى القيم الخالدة، و هى أن الأديب ينبغي أن يكون أبه مرتبطا بخدمة المجموع، نابعا من أحاسيسهم و مشاعرهم، و النديم - بهذه المناسبة - لم يتلق العلم فى مدرسة أو جامعة، و لم يدرس الأدب على أستاذ أو معلم، و لكنه تمكن باجتهاده الشخصى، من أن يلم بأطراف الثقافة فى عصره، كما استطاع بحسه المرفه أن يتلمس نبض الشعب و أحاسيسه و انفعالاته، ثم ألقى بنفسه بعد ذلك فى غمار الحركة الوطنية، و اكتوى بنار الثورة، فظل ينتقل من منفى إلى منفى أن توفاه الله.

و حين يذكر النديم يذكر فضله فى الصحافة المصرية عندئذ إذ فطن النديم إلى أن هذه الأداة المصرية هى أنسب الوسائل للوصول إلى تلوين الرأى العام و اقناعه بالقضايا المصرية الهامة.

لم تخمد الجذوة بوفاة النديم، بل حمل مصطفى كامل هذا اللواء الخفاق و نستطيع القول أن مصطفى كامل أيضا كان شاعرا و كاتبا وافر القدر من الموهبة الأدبية. و حين اندفع مصطفى كامل لقيادة الحركة الوطنية كان اندفاعه مقترنا بحس الفنان الصادق و الأدب الملهم. و حين نادى مصطفى كامل المصريين أن يفتنوا إلى عظمة ماضيهم و أن يتلمسوا الطريق إلى مستقبلهم فقد كان هذا النداء مصطبغا بالأنفاس الأدبية و الفنية العيقة. لقد أيقظ مصطفى كامل النفوس بتدائه البليغ " بلادى .. بلادى . لك حبى و فزادى . أنت أنت الحياة، و لا حياة إلا بك يا مصر ...

و قد انبثقت من حركة مصطفى كامل ، معها جذور الشعر الوطنى المصرى، فكتب شوقي و حافظ إبراهيم قصائدهما المعاصرة، كما أبدع للشاعر اللبناني المتمصر خليل مطران قصصه الشعرية التى تحض على الوطنية و التمسك بالحرية.

و تمضى بعد ذلك قافلة الأدب و الفكر، تطرح أسماء جديدة تعبر كلها عن الجراءة الفكرية و عن إرتباط الأدب و الفكر بالمجتمع. و تتألق فيها أسماء المويلحي بكتابه " حديث عيسى بن هشام " و المنفلوطي بكتابه " العبرات " و الفخرات " و يتسع مدى الحركة الأدبية و الفكرية من خلال الاندفاعية الوطنية فى عام ١٩١٩ بقيادة سعد زغلول.

كان سعد زغلول زعيم هذه الثورة هو نفسه كاتباً و مفكراً، فقد تولى تحرير جريدة " الوقائع المصرية " و هو فى صباه و كان تلميذاً أثيراً للشيخ محمد عبده، كما كان بليغاً مبدعاً فى نثره و خطبه، و قد كانت الثورة المصرية الكبرى عام ١٩١٩ تدعو إلى إجلاء الإنجليز عن مصر، و إلى التوحيد بين عنصرى الأمة و إلى إرساء حكم الدستور الذى يفصل العلاقات و يضع الحدود بين حقوق الراعى و الرعية، و يحال أن يكبح من جماح الحكم الفردى الذى كانت تمارسه الأسرة المالكة تحت حماية الحراب الإنجليزية.

و كان لثورة ١٩١٩ مفكروها و أدباؤها، و كان للسنوات التى أعقبتا مفكروها و أدباؤها كذلك، و هم هؤلاء الذين ولدوا فى ظلها، و تسمعوأ أصداءها، و أصطبغ وجدانهم بشعاراتها و شاراتها، و نستطيع بكل اطمئنان أن نجعل من جيل طه حسين والعقاد و الحكيم و غيرهم معالم لهذه الثورة و ما بعدها.

و تمضى بعد ذلك الأمور بالفكر المصرى و العربى، فمن الغنى عن الذكر أن كل هذه التيارات كانت لها أصدائها فى عالمنا العربى، كما أنه من الواضح أن كل ما يحدث فى عالمنا العربى كان ينعكس صداه فى مصر، بل أن مصر كانت هى ساحة اللقاء لكل ما فى العالم العربى من نبض و إحساس، و على أرض مصر أينعت ثمار الأدب العربى، و منها انطلقت معظم الأسماء العظيمة التى عرفتها دنيا العرب بعد أن خلعت عليه الصحف المصرية هالات التقدير.

ان الذاكرة لتضيق عن استيعاب العبقريات العربية التى اختارت مصر سكناً و مقراً تنطلق منها اشعاعاتها، و لنذكر سليم و مارون النقاش و أبا خليل القبانى مبدعى المسرح العربى الأول، و لنذكر أديب اسحق الكاتب الصحفى الملتهب العاطفة والضمير، و لنذكر المفكر السياسى و المصلح الإجتماعى عبدالرحمن الكواكىبى و آخرين كثيرين. و لنذكر أن الأزهر و الجامعات المصرية العديشة كانت مرتادا و منتجما لكل الأجيال المتلاحقة من مفكرى العرب و أدبائهم، ففى رحاب هذه الجامعات انفقوا مطالع شبابهم و عنها اقتبسوا فيوضا من علمهم و خبرتهم.

و إن المستقبل - كما تبدو معالاه - لبشر بمزيد من الانطلاقة الثقافية و الفكرية فى مصر و أرض العرب .

المحاضرة الرابعة :

دراسات اللغة العربية فى بلاد العجم

(٢/ نوفمبر ١٩٧٦م)

أيها الاخوة الصداقاء !

أشكر هذا اللقاء للسادة الذين نظموا فى هذا المكان الكريم و هو أكاديمية غالب فى المعهد الهندى لدراسات الإسلامية، و أشكر لكم تفضلكم بالضور بالانصات باستقبال ما أقوله من كلمات أحاول بها خدمة هذه اللغة العربية التى تربط بيننا و بينكم إذ أن هذه اللغة العربية إمتدت شرقا و غربا و تقدمت مع شيوع الحضارات العربية الإسلامية إلى البلدان المختلفة حتى جاوزت أقطار العالم القديم كله، لقد نشأت الحضارة العربية الإسلامية فى ظلال القرآن الكريم، فحين نزل القرآن الكريم كان هو أمام المسلمين و حجتهم و طريقهم إلى الخير و الحق و الحرية و كان هو أيضا سبيلهم إلى فهم ما يدور حولهم فى العالم الذى يعيشون فيه، و لذلك قد شغلوا بحفظه و درسه و تلاوته، و حول القرآن الكريم نشأت معظم علوم الثقافة العربية، فحين نشأ النحو أولا كان هذا النحو محاولة لتصويب اللسان لكى يستطيع النطق نطقا صحيحا بكلمات القرآن إذ أن النطق الصحيح هو بداية الطريق إلى الفهم الصحيح و حين نشأت علوم اللغة كانت هذه العلوم محاولة لإدراك بلاغة القرآن الكريم أيضا و كان الفقه محاولة لتفسير أى القرآن الكريم و إستنباط الأحكام منها، و كذلك كان شأن علوم الكلام و التوحيد و البلاغة و غيرها من العلوم العربية، بل أن العلوم التطبيقية أيضا من الكيمياء و الطبيعة و غيرها نشأت أيضا فى ظلال القرآن الكريم إذ دعى القرآن الكريم المؤمنين إلى أن يتفكروا فى خلق السموات و الأرض و إلى أن يتدبروا أمور دنياهم و إلى أن يحاولوا أن يجعلوا هذا العالم مفهوما لديهم خاضعا لإرادتهم إذ أن القرآن الكريم قد قرر أن الإنسان هو خليفة الله على الأرض و معنى هذا

الإستخلاف أن يحاول الإنسان أن يجعل الأرض صالحة لبقائه و أن يقيم فيها دعائم حضارته و قد إمتدت الحضارة العربية لا مع الجيوش العربية فحسب، بل مع المبشرين و تجّار العرب، و ما كاد قرن الزمان يمر على صاحب الرسالة عليه الصلوة و السلام حتى كان الاسلام قد جاوز فى انتشاره اقطار المعمورة المعروفة كلها فى ذلك الوقت، و قد انتشر الاسلام شرقا من العراق إلى فارس إلى طبرستان إلى أذربيجان، إلى خراسان إلى سبستان إلى السند و إلى الهند و إنتشر غرباً من مصر إلى شمال افريقيا كله إلى جنوب اسبانيا أو الأندلس إلى صقلية كل ذلك فى دورة سريعة متصلة.

كان الاسلام يحمل الحضارة و يحمل معها تقاليد جديدة لهذا العالم المتحطش لميلاد جديد، و كانت شعوب هذه البلاد تقبل على اعتناق الاسلام و تدخل فى نطاق الحضارة العربية الاسلامية و ما كاد هذا القرن يدور حتى برزت أسماء كثيرة فى حقل الثقافة العربية الاسلامية، ليس كل هذه الأسماء عربية بل أن بعض الأسماء لغير العرب أو للمعجم، و الاسلام أيها السادة لا يفرق بين عربى و عجمى و الشعار هو " لا فضل لعربى على عجمى و لا لعجمى على عربى إلا بالتقوى و أن أفضلنا عند الله أتقانا، و إن الناس جميعا لآدم و آدم من تراب، و كل الناس إخوة، و لذلك فقد اقبلت شعوب البلاد على الدخول فى حضارة الاسلام راضية لا مكرهة محبة عن رغبة الإيمان لا مذعنة عن كراهية أو اذعان، و ما كاد هذا القرن يدور حتى برزت أسماء كثيرة لعلماء من غير العرب و من يراجع سجل الحضارة العربية الاسلامية فى أى مجال، يجد أسماء غير العرب مع أسماء العرب، يجد فى الشعر مثلاً شاعراً كبشاربن برد و أبى نواس أو مسلم ابن الوليد أو ابن الرومى و غيرهم و يجد فى تفسير القرآن الكريم الزمخشري و الرازى و غيرهما و يجد فى الحديث الإمام البخارى الذى عدّ كتابه عند المسلمين ثانياً من متون الدين بعد القرآن الكريم، و نجد فى اللغة و النحو سيبويه و أبى على الفارسى و الزجاج و نجد أسماء كثيرة فى الفلسفة مثل الفارابى التركى الأصل و ابن سينا الفارسى الأصل، هذه الأسماء أسهمت فى خلق الثقافة العربية و لقد حاول بعض المفكرين أن يولد من هذه الصورة دلالات غريبة حين قال إن العرب أنفسهم لم يبدعوا شيئاً من الحضارة و حاول أيضاً بعض المفكرين أن يفرقوا بين شقى المسلمين العرب و غير العرب و نسبوا رسالة الاسلام الخالدة و هى أنه لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى و إن الاسلام دين جامع يجمع حولك قلوب المعتنقين و أفكارهم و أفئدتهم و مشاعرهم.

ظن بعض الناس لغلبة هذه العناصر غير العربية على الثقافة العربية أن العرب أنفسهم لم يبدعوا شيئا. و الغريب أن مؤرخا كبيرا مثل ابن خلدون شايهم في هذا الظن فقد كتب ابن خلدون مثلا في مقدمته : " و من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الاسلامية اكثرهم المعجم إلا في القليل النادر و إن كان منهم العربى في نسبته فهو عجمى في مرياه " أى في المكان الذى ربي فيه " و تعلم فيه " و مشيخته أى فى الأشياخ و الاساتذة الذين تلقى عنهم العلم " . و عندما اطلق ابن خلدون هذه الدعوى ردها بعده الكثيرون من المستشرقين بل و من العرب أيضا، فمن المستشرقين المستشرق الألمانى " نولدكه " الذى ردّ هذه الدعوى و قال إن العرب لم يكانوا يبدعون شيئا فى الحضارة العربية الاسلامية، و مثل براؤن و أولبرى و غيرهم، و ردها من العرب جرّجى زيدان فى كتابه " تاريخ التمسدن الاسلامى " و ردها أيضا فيلب حتى فى كتابه " تاريخ العرب " الواقع ان هذا الإستدلال يقوم على خطأ، إذ أن العربية و العروبة فى ذلك الزمن لم تكن بالنسب و إنما بالعلم و اللغة و بالنمو و النشأة فى بيئة عربية، فلا نستطيع قط أن نقول إن الامام البخارى لم يكن عربيا و إن سيبويه لم يكن عربيا أو ان غيرهما من اعلام الشعراء الذين كتبوا بالعربية مثل بشار و أبى نواس لم يكونوا من العرب و حتى و لو فرقت الخلافات بينهم و بين بعض العرب مادامت لغتهم هى العربية و ما دامت ثقافتهم هى العربية و ماداموا يعيشون فى نطاق الحضارة العربية الاسلامية فهم عرب خلص طالما كانت العربية هى لسانهم و لغة ابداعهم.

إن الاسلام لا يعرف نسبا و حسبا و الإنسان ابن البيئة التى يولد فيها و لو أن كل هؤلاء ليسوا عربا فمعنى هذا أن نقول أيضا بنفس الطريقة أن شاعرا فارسيا كبيرا مثل مولانا جلال الدين رومى ليس فارسيا و لا تركيا لأن جلال الدين رومى كما نعرفه و كما حدثنا المؤرخون ينتسب إلى أبى بكر الصديق رضى الله عنه فهو اذن عربى ... إذا أخذنا مسألة النسب محط الحكم و التقدير. إن المعول فى هذا كله على الحضارة أو الثقافة التى تنمو فى ظلها الكاتب الشاعر أو المفكر و الأديب أو الفيلسوف، فالعروبة اذن ليست نسبا و حسبا و ليست انتسابا إلى قبيلة عربية و لكنها انتساب إلى هذا الكتاب الذى جعل للعربى دورا خالدا فى التاريخ و هو القرآن الكريم، فالقرآن الكريم حين نزل نزل بلسان عربى و جمع حوله قلوبا عديدة من الأمم. هذه الأمم كلها دخلت فى الحضارة العربية و ابدعت فيها و قدمت كل منها نصيبها فى

هذه الحضارة. و لقد كفانا بعض غير نوى النسبة إلى العرب من مفكرى الحضارة العربية و أعلامها مثونة الرد على هذا كله، فهذا أبوحيان التوحيدي و هو أعجمى من ألمع مفكرى العربية و أدبائها يقول :
" ... فقد سمعنا لغات كثيرة، فما وجدنا لشيء منها نصوع العربية. و يقول الزمخشري الأعجمى النسب و صاحب كتاب *المفضل فى النحو* " والله احمد على أن جعلنى من علماء العربية و جبلنى على الغضب للعرب و العصبية، و هدانى إلى الغضب للعرب و العصبية " . و يقول ابن جنى أيضا، و هو من غير العرب فى مقدمة كتابه " *الخصائص* " و هذا كتاب من اشهر ما صنف فى علوم العرب و اذهب فى طريق القياس و النظر و اجمعه للدلة على ما اودعته هذه اللغة الشريفة من خصائص الحكمة، و نيطت به من علامات الاتقان و الصنعة " .

و لقد انحسرت بعد قرون هذه الموجة من الحضارة الشاملة الجامعة و تفرقت البلاد الإسلامية إلى بلاد مختلفة متباعدة و نشأت بعد ذلك النزعات القومية التى جعلت بعضا من هذه البلاد ترجع إلى لغاتها الأصلية أو تبتنى لغة جديدة تتكون من بعض الفاظ اللغة العربية و بقايا لغاتها القومية و بعض الالفاظ المستعملة فى أمور الحياة اليومية من اللغات الأخرى و لكن ظلت هذه الثقافة العربية الإسلامية جامعة لهؤلاء جميعا. إذ أنها هى الوسيلة إلى ادراك دينهم و معرفته و هى التى تربطهم جميعا بتاريخهم، ففى تاريخ كل من هذه البلاد سواء كانت ما زالت تتحدث العربية أو سواء تبنت لغات جديدة أصولا من العربية و كتابا كتبوا بالعربية، و هم إذ يعودون إلى تراثهم يجدون جزءا كبيرا منه مكتوبا بالعربية بحيث لا يستطيعون وصل تراثهم بعضه بالبعض الآخر إلا إذا عرفوا هذه اللغة. و قس على ذلك شأن جميع الشعوب الإسلامية أو جميع الشعوب التى تأثرت بالحضارة العربية الإسلامية.

اذن كان غير العرب ممن نشأوا فى ظل التراث العربى حريصين على العربية حرص أهلها عليها بل كان كثيرا ما يفوق حرصهم عليها حرص أهلها عليها و ينبغى عندئذ و لا أريد أن أكابر هذه الأسماء الكثيرة للفلاسفة و الحكماء و الأدباء و الشعراء و المفكرين الذين حصل بهم تاريخ اللغة العربية من غير العرب و الذين هم فى واقع الأمر عرب خلص بثقافتهم و اسهامهم فى حقل الحضارة العربية.

لقد أصبحت بعض هذه الشعوب تتحدث و تكتب بلغة غير العربية و لكنها لن تستطيع فهم تاريخها و لن تستطيع درسه دراسة متقنة متأنية إلا إذا عرفت ماضيها العربى و جعلته حلقة موصولة من تاريخها

وتراثها.

و حين بدأت عهود الإستعمار بدأ إهتمام أوروبا باللغة العربية لأنها وجدت فى هذه اللغة مدخلا إلى التغلغل فى هذه البلاد. و لعلنا نعرف أن معظم معاهد الإستشراق فى أوروبا نشأت فى ظل الشركات الإستعمارية كشركة الهند البريطانية وغيرها و كانت تعمل هذه البحوث فى كثير من الأحيان و لكن بعد ذلك نشأ كثير من المستشرقين الممنون النية و المخلصين للعلم وحده و قدموا انجازات هامة فى حقل اللغة و الثقافة العربيتين، و ليس هنا مجال الحديث عن ذلك كله.

و لكن من الواجب و الإنصاف أن نشير إلى مدن كثيرة فى شبه القارة الهندية قد حافظت على هذه الصلة بينها و بين ما ضيها و بينها و بين هذه الحضارة العربية وفدت إلى الهند و إمتزجت بالحضارة الهندية فى زمن مبكر و لعلنا لا نذكر فى زمن الطلب هذه الطبقات الطيبة من التراث العربى التى كانت تصدر فى دلهى أو لكناؤ أو حيدر آباد الدكن أو غيرها من حواضر الهند.

و أعود إلى أصل حديثنا و مداره و أحاول أن انظر إلى تعليم اللغة العربية فى بلاد الأعاجم، لأجد الآن أن اللغة العربية تدرس فى كثير من جامعات العالم شرقه و غربه، و لكنى أريد أن أشير إلى إتجاه خطير كثيرا ما نتبناه هذه الدراسات، و هو الإتجاه إلى تدريس العاميات العربية فى بعض الجامعات الأوروبية و الأمريكية، و الجراة على وضع قواميس لهذه العاميات، و كان هذه اللهجات العامية جوهر خالد و ليست ظواهر عارضة مما انتجت عصور الجهل و التخلف. و لقد بدأ الإهتمام بالعاميات على أيدي المستعمرين و طلابهم، و يذكر الذين يعرفون كثيرا من تاريخ مصر أن مهندس الرى الإنجليزى " وليم ويكلوكس " كان صاحب أول محاولة لجمع اللهجة المصرية و تبويبها و إستخراج نحوها. بل أنه بلغ من الجراة الفكرية إلى حد أنه حاول أن يفرى بترجمة القرآن الكريم إلى اللغات العامية. و كأنه لا يعرف أن القرآن عظيم فى اعجازه و بلاغته فى لغة التى انفرد بأعلى التخليق فى سمائها

و ربما فات ويكلوكس و فات الكثيرون من مسلمى هذا الزمان أن عليها أن نقترّب من القرآن الكريم، لا أن نجعل القرآن الكريم يقترب منا، فاقترابنا من القرآن الكريم فهما وتذوقا سيفيدنا غنى لغويا وثراء ذوقيا، بينما سنزداد فقرا و إملاقا إذا قربنا القرآن الكريم إلى ذوقنا اللغوى الفقير الآن.

إن محاولة تدريس العاميات رغم أنها تكريس و تاصيل لواقع مريض

فى بلادنا العربية الآن، إلا أنها قد استهوت كثيرا من الدارسين، و نجد بعض من يعد رسالة علمية فى إحدى اللهجات العربية. و لنا أن نتساءل عندئذ، فإذا يفيد هذا الدارس من دراسته، و هل نسى أن هذه اللهجة ليست إلا ضربا من التخلف اللغوى الذى عانته الأمة العربية.

لقد استهوت هذه الدعوة بعض أبناء بلادنا العربية و ظنوا كما حدثت فى اللاتينية حين انقسمت إلى لغات مختلفة، مثل الفرنسية و الأسبانية و الإيطالية و غيرها فإن العربية جديرة أيضا أن تنقسم إلى لغات مختلفة : إلى العراقية و المصرية و المغربية و لغة شبه الجزيرة العربية و غيرها، لكنهم فاتهم أمرهم و هو أن الإنقسام اللغوى فى أوروبا كان قد نشأ فى ظل نشوء القوميات، فحين كانت الدولة الجامعة دولة مسيحية جامعة كانت اللغة اللاتينية هى لغتها. و حين انقسمت البلاد و تفرقت إلى قوميات مختلفة فتميز الفرنسى عن الإيطالى و عن الأسبانى و عن غيره من أبناء هذه الدولة الجامعة كانت لكل قومية لغتها أما العرب فلا يجتازون هذه المرحلة الآن " مرحلة نشوء القوميات " و لكنهم يجتازون مرحلة تجمع الأجزاء المختلفة لقومية واحدة فى كيان واحد، فكان من يرى هذا رأى يريد أن يطبق قانون التاريخ بالعكس العرب الآن يجتازون مرحلة التوحد لا مرحلة التفرقة، هناك حقيقة أخرى أن نشوء هذه اللغات فى أوروبا كالفرنسية و الإيطالية و غيرها فإن فى حضارة القرون الوسطى و فى ظل عدم وجود التعليم العام و عدم وجود الصحف، و الآن فى بلادنا فى البلاد العربية على اتساع انحاءها ينتقل الكتاب فى سهولة و يسير فى يوم أو يومين من العراق إلى المغرب، من المحيط إلى الخليج، تنتقل الجريدة فى ساعات من الخليج إلى المحيط و يسمع صوت المتحدث من راديو و غيره من أجهزة الاعلام عند ما ينطلق من عاصمة عربية يسمع فى كل العواصم العربية. ينتشر التعليم العام جيلا بعد جيل، و نأمل أن يتحقق فى السنوات القريبة.

مما لا شك فيه اذن أن هذه الدعوة إلى تفكيك اللغة العربية و إلى خلق كيانات مصطنعة للهجات مصطنعة هى دعوة ضارة مضللة و أرجو أن يتجاوزها مجتمعنا و أن نستطيع أن تقدم لغتنا العربية - نحن العرب - فى ثوب يغرى الباحث بدراستها و التمتع بها.

و أعود إلى القول ان دارس اللغة العربية من غير العرب يعانى صعوبات كثيرة لأن اللغة العربية ليست من اللغات السهلة، و لعل سر صعوبتها هى اعرابها أو هى ضبط أواخر الكلمات فيها حسب موقعها فى الجملة و تلك ميزة تنفرد بها قليل من اللغات، و لكن هذا الاعراب، اذا

ثقافة الهند

استطعنا أن نبسط قواعد أو أن نقدمها في صورة ميسرة لدارس العربية يستطيع بلا شك أن يتقنه اتقاناً تاماً و أن يتحدث به دون خوف و دون وجل و دون توقع للحن الذي يفسد عليه ما يريد أن يقول.

اللغة العربية و أنا لى لتجربة في تدريسها اذا قدم نحوها تقديماً جيداً يستطيع المتلقى أن يدرسه في بضع ساعات و أن يتقنه و أن يلم به المأما جيداً و أن يتحدث به حديثاً صحيحاً. تستطيع لجنة من دارسى اللغة العربية أن تجمع هذا التراث النحوى و الصرفى و أن تحاول أن تضعه في قواعد ثابتة و أن تعتمد على الشائع لا على المهجور و على العادى لا على الشاذ

أما بالنسبة لمن يدرس اللغة العربية فيقرأ بها من غير العرب فينبغى أن يقدم إليه منهج بسيط شامل معين له على تفهم العربية و ادراك اسرار جمالها و معيناً له بعد ذلك، ان كان من أهل هذا الدين الحنيف على الاقتراب من هذا الدين و على فهمه و على التأسى لمثله العليا و على السير على هداه — و شكراً لكم

التعليم و المستقبل : نظرة عابرة

بقلم : البروفيسور مونس رضا
نائب رئيس، جامعة دلهي

(الف) استقصاء :

طفل مولود في أواسط العقد الثامن، سيؤدي امتحان الثانوية العامة في السنة الأولى من القرن الحادي والعشرين.

التخطيط الدراسي - بحسب تعريفه - تخطيط طويل الأمد في طبيعته، خاصة في زمننا حيث تمر المجتمعات بتغييرات هيكلية متفتحة و تقلبات متسارعة كيفية. العمل الاجتماعي المتدرج و المتقدم في خط مستقيم، يسمح لشخص عادي لا يتمتع ببعد النظر، بالنظر في المستقبل، لأن المستقبل عنده لا يكون إلا الحاضر الذي يعيشه، و تخطيطه المستقبلي ينحصر في الاحتفاظ بحاضره بيد أن الحاضر الذي نعيشه، بالفعل امتداد للماضي الذي يشهد عمل تغيير، و يصير مستقبلا أمام أعيننا و بسرعة لم يسبق لها النظر في تاريخ الإنسان .. و من يعوزهم بعد النظر، انهم يحملون في الخطوط الممدودة في الأفاق اللامتناهية حائرين مشدوهين ... لهم أعين لا يبصرون بها.

إن إعادة صياغة " مدرسة " لطالب العلم فوق نقطة من المعمورة ، و في اتجاه مطلوب، تستدعي تفهما عميقا لعمل التغيير الذي يمر به الهيكل الاجتماعي في أطواره التكوينية. و ذلك لأن الحرية عبارة عن إدراك الضرورات و المعرفة ليست فقط أداة لتفسير الواقع، و إنما لتبديله و تغييره أيضا. و التعليم هدفه التمكين من خلق ذلك الفهم عبر تجريد تعميمات كونية - بانماطها المتعددة - عن اختصاصات التجارب الاجتماعية،

حتى يتسنى ضبطها و تنظيمها فى إطار الهياكل العقلانية، و من ثم نقلها إلى الأجيال و تهيئتها لبناء ذلك التراث و مواصلة عمل الإبداع و الضبط و التنظيم على صعيد المستقبل. هذه الميزة الإنسانية تؤهل الأجناس البشرية للتفاعل مع عناصر طبيعة أخرى متناثرة فى أفاق متسعة و متشابكة ، و بهذا يصبح الإنسان غير الموجودات التى تضطر للتكيف مع عناصر الطبيعة تحت قوانين الاعتمادات المتبادلة و غير القابلة للتغيير. و هذا هو العمل الذى يدفع بالإنسان إلى " محيط الحريات " علما بأن الضرورات تكون عمياء مادامت خارج إطار العلوم. انطلاقا من هذه الخلفية يمكن القول إن التعليم فى أهدافه و غاياته ليس إلا التأسيس. و إنه بعد تحويل الإنسان البادئ إلى إنسان عاقل و متحضر، يواصل ترشيده على طرق لا نهاية لها، و يؤدى به إلى " الإنسانية " بمفاهيمها الرفيعة، و يجعله إنسانا أمثل و أسمى.

السؤال إذن:

أى معلم من معالم الطريق الطويل و المتلوى بين زوايا الدهور قد وصل إليه الإنسان المعاصر؟ المرحلة الراهنة من مراحل الزمن تتميز بانفتاح آفاق جديدة نتيجة الاكتشافات الثورية فى حقول العلوم و التكنولوجيا من ناحية، و من ناحية أخرى تعجز الأنظمة الاجتماعية المعاصرة عن استغلال تلك الامكانيات الهائلة و التكيف بها. فى أرضية هذا التناقض تقبع جذور الأمل و اليأس الذى يعيشه الإنسان المعاصر. و التعليم يرتبط بجهتي هذا التناقض فى آن واحد، و يشكل قواما أساسيا فى هذه الثورة التى مكنت الإنسان من التفاعل مع الطبيعة - خارج الإطار الإنسانى - على مستوى أرفع نسبيا، و بعثت فى نفسه الأمل بالتوصل إلى متعة الإنجاز. و إنه فى نفس الوقت متقبل لنظام قيم سقيم و مهجور. بيد أن مواطن النقص الملصقة بهذا النظام الفرعى، ليست ذاتية بالنسبة له، و إنما هى وليدة النظام ككل ، و مع ذلك فإنها تقوى جوانب عدم الثبات فى النظام، و تفقد رسل اليأس، و تنبئ بأهوال الكارثة المرتقبة

على هذا فإن مستقبل التعليم، مستقبل البشرية. و تعليم المستقبل لا يمكن فصله عن تأنيس المجتمع البشرى عن طريق تزواج الصورة و العمل ، الوسائل و الأهداف، المعرفة و العمل ، و تعليم بعضها ببعض فى بوتقة الزمن البعيد الذى يصبح فيه الخير و الجمال و الصدق

متجسدا في ذات الإنسان و روحه .

إذن دعونا نتوجه إلى المستقبل ، و ننظر في آفاقه المترامية. دعونا نحلم إحلاما حلو، و نأمل بأن اليأس الذي نعائشه ، سيزول يوما من الأيام التنمية التكنولوجية تؤدي بالضرورة إلى رفع انتاجية القوة العاملة بشرط أن تأتي مقرونة مع الاستفادة من قوانين الطبيعة على وجه مطلوب، عليه فان كل ابتكار يدعو لشغيلة أقل كما و أفضل نوعا باعتبارها مقوما لنفس الانتاج . إنه يتطلب ساعات عمل أقل ، و ساعات دراسة أوفر، ذلك لأن المذكور أولا مقياس لكمية الانتاج، و المذكور ثانيا لنوعيته و بالإمكان أن نتلمس فيه العمل التاريخي بكل وضوح ، و نفرزه في المستقبل .

يمكن أن نوزع سنوات الحياة التي يعيشها جيل من الأجيال إلى جزئين أحدهما يقضى في تعلم سبل الحياة، و ثانيهما في الحياة من أجل التعلم. و بمرور كل مرحلة من مراحل تاريخ التنمية التكنولوجية يرتفع عدد الساعات التي تقضى في التعلم و الاستراحة، و تتناقص الساعات التي ترصد للعمل. و هذا الطور من أطوار الحياة الشبرية يمكن تقسيمه على النحو الآتي :

أولا - متطلبات التعليم و التدريب - قبل انضمام مواطن شاب إلى مجموع قوة العمل - تتضاعف بوجه مستمر، و تصبح مضمينة أكثر من ذي قبل ، كما و يمرّ الأيام تتزايد السنوات المخصصة لتلك الأغراض. الأمر الذي ينعكس في التغيرات التي شهدتها المجتمعات البشرية منذ العصور حيث عاش العبد في اليونان و فرصة التعليم بالنسبة له شبه معدوم ، (العبد الذي نتحدث عنه كان يخدم أفلاطون ، الفيلسوف الذي يعرف بتحسسه الكبير لقضية التعليم) و إلى العالم المعاصر الذي يفرض على مواطنه أن يقضى ١٧ سنة من عمره في سبيل التعليم

ثانيا- تزايد نسبة المهرة و الفنيين في مجموع القوة العاملة بصفة مستمرة أدى إلى ظهور قطاع رابع من المثقفين بجانب العمال و البيروقراطيين

ثالثا- باتت أيام العمل في الأسبوع، و ساعات العمل في اليوم، تتناقص باستمرار، فيما تتزايد أيام العطل المدفوعة لها في السنة . و انخفض الأسبوع من سبعة أيام زمن اسبارتاكوس الى خمسة أيام في أوروبا الحديثة و الأمر كذلك بالنسبة لساعات العمل

اليومية التي كانت ثمانى عشرة ساعة عند ما ظهرت الرواية "جرمينال" لكاتبها زولا، و هيّطت إلى ثمانى ساعات فى أعقاب مذبحه فاتح مايو فى منتصف القرن التاسع عشر، و منها إلى ست ساعات فى كثير من المصانع فى زمننا . و لاشك فى أن المسافة كانت شاسعة بين الوضعين من الوضع شبه الحيوانى إلى الوضع شبه الإنسانى التنمية التكنولوجية و تزايد انتاجية القوة العاملة من التطورات التي كان من الممكن أن تؤدى إما إلى انشغال عدد أقل نسبيا من العمال لساعات أطول ، أو إلى انخفاض ساعات العمل و ارتفاع عدد العمال الشغيلة و الرأسمال كان و لايزال يثيران حروبا حول هذه القضية بيد أن الاتجاه السائد هو انخفاض ساعات العمل ، و ارتفاع فترات الاستراحة .

رابعا - بارتفاع سنوات متوسط الحياة و تحسن مستوى الصحة للمسنين، تتفتح مرحلة جديدة للإبداع و الإنتاجية خاصة بالنسبة لهؤلاء الذين يتقاعدون عن العمل و ليس عن الحياة فى الماضى كان الشباب عبارة عن المغامرة، و تقدم السن عن العزلة. عرف الشباب فى العصور الغابرة بالإبداع و الابتكار، و الشيخوخة بالاحتفاظ - الشباب بالتحرك و النشاط، و الشيخوخة بالهدوء و الوقار. إلا أن السيناريو فى المستقبل سيكون بالضرورة غير السيناريو الماضى فالمسن فى الفترة المقبلة ستكون سمته النضج دون الغباوة . و المسنون سيتخذون من تجاربهم أداة للمغامرة ، و أمرهم فى ذلك سيختلف عن أمر الشباب الذين يكسبون التجربة عن طريق المغامرة . المسنون فى الأزمنة المستقبلية سوف لا ينطلقون فى أنشطتهم من منطلق الفضول أو العبث، و إنما تكون تحركاتهم موجهة إلى اكتشاف مراعى جديدة خضراء، و سلوكهم فى ذلك يكون مزيج تبرم و هدوء، و خصائصه تفوق اعتبارات الجمال

بالانطلاق من هذه الخلفية يتبين أن التعليم يغدو عملا متواصلا و ممتدا على سنوات الحياة جميعها أو - من المهد إلى اللحد - كما يصوره الإسلام، و فى متناول الجيل الجديد متجسدا فى التجربة الاجتماعية التى استجمعتها الإنسان قبل دخوله إلى عالم العمل . و التعليم سيواصل دوره فى تكملة و إضافة العمل عن طريق

التعليم والمستقبل

الأنشطة الممارسة خلال ساعات الفراغ و بقنوات انتظامية و غير انتظامية أثناء سنوات العمل ، و إنه سيقود حياة المسنين - بعد تقاعدهم - على طريق محدد المعالم. و تعليم المستقبل سيكون مندمجا مع حياة الإنسان و كل نسيج من أنسجة وجوده. و التعليم يتحول من كونه مجرد تحضير للعمل ، إلى راحة للحياة نفسها، أو إلى الحياة ذاتها.

و فى عالم الغد سيلعب التعليم دورا شاملا و محيطا بحيث أنه سيكون بوسعهم أن يستجيب - استجابة لائقة و مناسبة - أولا للمضغوط التى تواجهه بسبب تعمق الصراعات بين الإنسان و الطبيعة، و بين وحدة المعمورة و تجزئتها. و ثانيا للتوترات و الأثقال التى يتعرض لها التعليم على المستوى الذاتى لأجل استفعال التناقضات بين التقليدى و الحديث ، و بين الاندماج و الاختصاص ، و بين العمل و المعرفة.

(ب) تطبيع الإنسان و تائيس الطبيعة :

يجب أن يتولى التعليم فى المستقبل مسئولية استعادة الوحدة البدائية بين الإنسان و الطبيعة ، و ذلك - طبعا - على مستوى بنوى أرفع من ناحية النوعية. و من واجب التعليم أيضا أن تترسخ جذوره فى النظرة الأحادية للحقيقة و التى أصبحت عرضة للضياع بسبب العدو العشوائى وراء الطبيعة المسخرة، و السقوط فريسة سهلة لأعراض الربح داخل المجتمعات الطبقية. و نظرة أحادية - كهذه - للحقيقة الموضوعية، يتوقف فى وجودها على معرفة هذه الوحدة التى تم تشغيلها من خلال مكثنة التفاعلات بين الإنسان الإجتماعى و الطبيعة جوهرية الإنسان و الطبيعة، تنأسس على الإنسان كموجود طبيعى، و على الطبيعة كحقيقة انسانية. و بما أن تطبيع الإنسان، و تائيس الطبيعة، أمران يسيران متزامنا من خلال التفاعلات الإنسانية مع الطبيعة، عليه فانه يجوز بنا أن ننظر إلى تاريخ الانسان كامتداد لتاريخ الطبيعة و مرحلة جديدة من مراحل النوعية . كل أحد منهما يشكل وحدة مفايرة. و لاشك فى أن الطبيعة البدائية تسبق الانسان، و تستمر فى الوجود بدونه فى أرجاء الكون المتزامية باستثناء كرة الأرض. و هذه هى الطبيعة غير المؤنسة التى لم تقم بتطبيع الانسان، و لا تحتل إلا أهمية هامشية فى أعمال التنمية الاجتماعية .. الطبيعة تأتى فى الإطار العام للتنمية لكونها - أساسا - عنصرا مقوما لنظام التفاعل بين الانسان و الطبيعة - النظام الذى يستحيل فيه الانسان نفسه لانشغاله فى تغيير الطبيعة

و تطويرها.

يتفتح عمل التنمية على نفسه من خلال دمج المقومات الانسانية و غير الإنسانية فى نظام الاعتمادات المتبادلة. أتت هذه الصياغات العقلانية تصلح - فى حينه - التقليد الاكاديمى السائد فى المجتمع الانسانى فى أعقاب الثورة الصناعية و الذى يبتنى على تقسيم الكل إلى وجوه و أجزاء و مراحل ليتسنى التمعن فيه و تحليله ، ثم التعرف أكثر فأكثر عما هو أقل فأقل ، حتى أنه ينتهى إلى معرفة كل شىء عن شىء لا وجود له. البون بين الخصوصية الكلية أساسا لنظام موجود و بين معرفته متجزأ عن طريق التحليل ، قد أصبح عقبة لعد ذاته ، و أدى إلى ظهور أزمة فى حقل المعرفة و التجربة التاريخية تشهد على أنه تظهر - فى مثل هذه المراحل العرجة - مبادئ التوحيد ، و توفر أساسا لتبنى نظرة جديدة و مدمجة للكل. و يمكن لنا أن نعد نظرية العناصر الأربعة و الاخلاط الأربعة لواضعيها - ارسطو و بطليموس ، و مبدأ الجاذبية لنيوتون ، و نظرية التطور الداروينية و المادية التاريخية لصاحبها كارل ماركس و معادلة $E = MC^2$ (أئنستين) أن نعدّها ضمن المبادئ الموحدة للمعرفة، و التى ظهرت على الساحة كانشاءات اصطلاحية، و جمعت الاكتشافات المجزأة فى نظام أفكار، و جعلت العلوم كلها تخضع لنفوذها بوجه أو آخر و الآن يقال إن فكرة النظام البئوى ، حلقة من سلسلة المبادئ الموحدة هذه، و تفوق العلوم رغم كونها تتجذر فى العلوم برمتها. هذه الفكرة توفر التقارب النظرى إلى التركيبية المدمجة للحقيقة الموضوعية، و يمكن أن يخدم - لنفس السبب - كأساس للأيدولوجية التى تصلح - أكثر من أية أيدولوجية أخرى - للتطبيق فى القرن الواحد و العشرين

إن التنظير العلمى للنظام البئوى ، (يعود هذا النظام فى منشاءه إلى الأزمة العقلية التى تواجه المجتمع الإنسانى بعد الثورة الصناعية) يستمد جذوره من التقليد الذى ساد المجتمعات البشرية قبل النهضة العلمية، و مركز فى نفسية الحيوان العاقل منذ دهور سلفت. نظام عبادة الأرواح و الشعائر الطوطمية الذى كان من خصائص الأيدولوجية البدائية السائدة فى العصر الحجري ، قد تبنى على وحدوية كل ما هو موجود، و فاق مواصفات الحياة أو عدمها، و مواصفات الحيوان و الإنسان، و مواصفات المادية و الروحية عبادة الآلهة الأم، التى وفرت البنية التحتية للأفكار الروحية السائدة فى المجتمعات الزراعية و جدت جذورها أيضا فى نظرية الكلية الكونية التى تعمم التشاطر بين الإنسان و الطبيعة ، و تجعله " وحدة موسعة " و لو بوجه ملتو. التصوف من بين

النظريات الشرقية ، مازال يتحكم فى عقلية و فكر الإنسان، و إنه حل معضلات العلة و الملول و الطبيعية و الإنسان بالاعتماد على النظرية الوحودية للحقيقة ... و الفكرة الحديثة للنظام البنوى الذى نحن بصده، تنحدر من هذه الأبوة الأصيلة و المتمايزة. النظام البنوى هذا شأنه شأن العلم، فمثلاً تولد العلم بتحريك عصا السحر، هكذا طلع التصور العلمى لهذا النظام من يطون التعاملات العقلية التى مارسها الانسان فى عصر العلوم، و امتص عصارة الصدق منها ، و رفض اباطيل الروحية المتشابكة بنفض الفاسد من الإدراكات و اتخاذ الصالح منها.

إن تطوير هذه الفكرة بالطريق المناسب - منطقياً بحيث أن يكون نموذجاً للكون و منهجياً بحيث أن يكون أداة للتحليل - يفرض أن يكون هناك صراع مع التزمّت المتواصل الذى تعاني منه المعرفة المتجزأة بمختلف أوجهه. ففى الوقت الذى تقدمت العلوم الاجتماعية، و اقتربت إلى مرتبة التماسك الداخلى، تستمر الطبيعة - خارج إطارها البشرى - فى غرابة عن ذلك التماسك ، و تسبب - بأفضل تعبير - فى خلق صخب يشوش برامج الكمبيوترات . الإخصائى فى الاقتصاد الزراعى سيفضل أن لا تتوسخ يده بالتراب، و هذا هو المتخلف الراكد فى قرارة نكوصه الذى لا يمكن له أن يتخلص منه حتى و لو شاء بذلك، و لا تقل خطراً منه الظاهرة المتمثلة فى كون العلوم الطبيعية لا تقدر على تخطى الحدود التى فرضها الأنظمة الفرعية لتلك العلوم . علم البيئة يدين فى ظهوره للتكامل الداخلى للعلوم الطبيعية. إلا أن علماء البيئة يركزون الاهتمامات - و لأسباب معقولة - على الغتذاء الذاتى و الغتذائى المتفاير، و فى ذلك يعملون إلى تناسى أمر الحيوان العاقل الذى يشكل جنساً يختلف عن أجناس أخرى تعتمد على الغير فى الغتذاء، و لا يعرفون أن أنظمة التوضيح و التشريح المتبعة لديهم، لا تصلح لاستعراض سلوك الانسان الاجتماعى. الحقيقة أن هؤلاء العلماء يعالجون أسئلة محدودة ، و لذا يستنبطون أجوبة ناقصة و غير متكافئة. و جميع ما فى الأمر أنهم يعترفون بالانسان كمنصر من عناصر الأعراض الطبيعية - البشرية ، و أظهروا عدم قدرتهم على تعريف حقيقة الانسان فى مجموع النظام الطبيعى. انهم فشلوا فى إدراك أن عقلية الإنسان ، ظاهرة طبيعية، بالقدر الذى تكون التصرفات غير المعقولة للرياح الموسمية و نباتات الجفاف، و الأثرية ظواهر طبيعية. و قد جاءت فكرة النظام البنوى كعامل موحد، تكسر القيود التى فرضتها مواطن النقص فى العلوم الطبيعية و العلوم الاجتماعية - العلوم المذكورة أولاً لا تستطيع أن تتداول فى

حيوانية الانسان، فيما لا تقدر العلوم ثانية الذكر على تناول جانبيه البشرى .

و بازالة هذه التشويهاات التى تلتصق بالنماذج المتجزأة، يمكن أن نفهم طبيعة العمل التنموى على حقه. و فى هذا السياق يبدو من الضرورى أن نوضح أن هناك مثلث القوى الذى يضع التنمية موضع التشغيل. و فى ذلك المثلث تقوم الطبيعة بتحديد الحريات و ترسم خطوط النمو بنهايته و فيه تقوم التكنولوجيا بدم مساحة الحريات فى الإطار العام لعاجات الإنسان، و فيه تصبح المؤسسات حوافز أو عوائق لتفاعل الإنسان مع الطبيعة من خلال التكنولوجيا. و أزمة البيئة التى يواجهها الإنسان فى زمننا، ليست نتاج الجنون التكنولوجى، و إنما تعود إلى الإطار المؤسسى الذى لا يصلح لمقاومته. على هذا فان الأزمة لا تستدعى إيقاف التقدم التكنولوجى، بل المطلوب هو ايجاد نظام عالمى جديد - نظام عادل و متكافىء ، و نظام انسانى يقدر على ضبط علاقات الانسان مع الطبيعة، و علاقات الانسان مع الانسان بوجه سواء.

(ج) العالم المعاصر: التكامل، التفاضل، التجزأ.

سيكون للتعليم فى المستقبل دور فى اضاء طابع العالمية على المجتمع و تقليل الفواصل بين الرؤى الضيقة و هموم الحقيقة العالمية الواحدة. مع بداية القرن التاسع عشر أتى انتشار التصنيع الحديث يأخذ مكانة الأنظمة المفلقة و شبه المفلقة للمصاغات السائدة قبل العصر الرأسمالى و يخلق سوقا عالميا يرتبط وحداته بعضها مع بعض ارتباطا مسترخيا. الفلاحون فى القارتين الآسيوية و الأفريقية عاشوا ألوقا من السنين فى عوالم معزولة و مصفرة و ذات انتاج قليل. و تعودوا على الأفات السماوية كالفيضانات و الجفاف و الإعصارات و الزلازل ، إلا أنهم لم يتعرفوا شيئا عن قوى السوق التى تعرضوا لها مؤخرا . آلية الاستغلال الدولى مدت أقرانها إلى كل زاوية من الزوايا المأهولة على وجه الأرض، و بدأ وحدت المتقدم و النامى من الاقتصادات الدولية. و جاء التقدم فى مجالى النقل و المواصلات خلال السنوات الأخيرة يقوى هذه الاتجاهات، و يقرب أرجاء العالم بعضها إلى بعض، و يجعل كل إنسان جارا للآخر. الجدران تساقطت و الأفكار تمتطى الرياح .. قصيدة شعرية تقرض اليوم فى زاوية نائية مهجورة، لتصبح فى اليوم التالى عيالة روحية للعلماء الشباب فى المخترعات و المناجم الأمريكية و السوفيتية .

نتائج الأبحاث في معدن لجنوب الهند، تصل إلى تريست في دقائق و تصوير مقوما لأعمال فائز بجائزة نوبل ، و سرعان يكون لكلماته ثقل في مختبرات طوكيو و برينستون و أكسفورد . الأبحاث الزراعية - البيولوجية في المكسيك توفر أساسا للثورة الخضراء في الهند و باكستان. قلوب الشبان في أوروبا تدق لدقات الطبول الأفريقية أو الأنغام التي تعزف على القيثارة الهندية. و بالإيجاز فان العالم كله أصبح وحدة اليوم.

بيد أنه من الضروري ألا تلتبس تكامل الكرة بتجانسها. الفتيات و الفتيان الذين يتجولون بين أزقة المدن الكبيرة، مرتدين الجينز و متعاطين الحشيش، و بأعين شائرة، أنهم يشكلون ترقية رقيقة من الزبد فوق الطبقة التحتية الشامخة التي تتحكم في كافة التقاليد السائدة في أرجاء المعمورة ... الوحدة موجودة في الكثرة و ليس في انكارها. و التنمية عمل يتحد فيه التكامل و التفاصيل بدقة و يكون أحدهما متوقفا على الآخر الإرثومة أحادية الخلية تكون وراء مواصفات التكامل و التفاصيل. فيما يتصف النظام العضوى الانسانى المعقد لأقصاء بالتكامل و التفاصيل معا. و في الوقت الذى يراود بالتجانس عمل تمزيق الهويات و من ثم اصهارها في بوتقة المنتجات، يشرح التكامل بالاستناد إلى نظام الاعتمادات المتبادلة و ذى المستويات المتعددة. و التجانس في حقيقته نقيض للتكامل. الإنتماء إلى البشرية لا يفرض التقليل من الانتماءات الوطنية الهندى أو الباكستانى يمكن أن يكون انسانا مع الاحتفاظ بجنسيته الوطنية أى شىء عالمى يكسب وجوده بالاعتماد على الخصائص و المميزات . و الخصائص تكسب مفهوما أوسع و أعمق عبر الانتماء إلى العالم. كل أحد منهما يجعل الآخر موجودا ممكنا، و يدعمه في البقاء. الاخوان كارا مازوف سوفيتيون بأعماق أنفسهم، و نفس الخصوصية تجعلهم يفوقون الانتماء الوطنى، و يصبحون مواطنى العالم .. يغنى سيمنتينا في " MY MOTHER LAND " أغنية تمجد الأم أو الوطن أو الأرض الأم أو الكون المترامى أو جميعها في آن واحد، ذلك لأن ايحاء هالتافا في بداية السيمفونية يشبه غناء تنويم بالقدر الذى يشبه موسيقى النجوم ... أ لئيس " دانوبيه الأزرق " - استهراوس و " انسان نهر " من الروحيات الزنجية ، و " الام جنجا " من الفولكلور الهندى ، أ ليس كلها صورا مميزة للعالمى نفسه. البحث الأسطورى عن نهر في قطرة ماء قد انطلق أساسا من العلاقة الجدلية بين الكل و الجزء - الوحدة في التعدد و التعدد في الوحدة، أو بالأحرى تكامل المقسم و تقسيم

المتكامل فى آن واحد

يتحتم على تعليم المستقبل أن يتعامل مع الخصوصى، و ينأى فى ذات الوقت عن التعصببات الضيقة و المادية و الأرضية البحتة .. أن يتوجه إلى الكون بدون أن يكون شيئاً من عالم آخر - روحيا و سماويا - و عليه أن يكون منتعيا إلى الانسان و يستمد جذوره من الانسانية ... أن يصبح ضميرا للبشرية ، و يتفوح برائحة الأرض و انظاره تكون فى نفس الوقت موجهة إلى النجوم.

يجب سحب خط فاصل بين التفاصيل و التجزء .. و تميزهما بعضا من بعض. فالتفاصيل يوضح و يعكس التعدد. و التجزء يخلق و يشهد ظاهرة عدم المساواة. و فيما يكون تفاصيل وحدة العالم، عمل التنمية، يعود تجزء العالم الى قوى التنمية المتمركزة فى اقلية من الشعوب الفنية التى تتقدم و ترتبط بأغلبية الشعوب المتخلفة ارتباطا العلة بالمعلول. هذه الكارثة المتجسدة فى التجزء ، أشد كوارث العالم المعاصر ألما و أهزلهما فظامة ، و فى السبب تعود إلى الخطأ فى فهم التنمية و كونها غير قابلة للتقسيم مثل الحرية . لقد أنتت الثورة الصناعية نقطة تحول فى تاريخ الانسان بعرق جبينه فى جميع أكناف العالم ، قد ابتلعت الطبقات الحاكمة من بين اقلية قليلة من الشعوب باللجوء إلى آلية الامتصاص الاستعمارية ، و استخداما كآداة لإنشاء امبراطوريات صناعية و تحويل بقية العالم إلى مصدر هامشى للخامات أو أسواق لمنتجاتها.

تقسيم العالم إلى جزئين :

الشمال المتقدم صناعيا و الجنوب الزراعى و المتخلف، تسبب فى خلق شقوق خطيرة فى استمرارية الصلة الريفية - المدنية .. الشمال يتخذ طابعا مدنيا بصفة متزايدة و الأغلبية الساحقة من سكانه تقطن فى مستوطنات مدنية، فيما يتحول الجنوب إلى كومة كبيرة من القرى ، و ماهرة بفالبية سكان الريف فى العالم. تتصاعد نسبة استقرار سكان الدول الأكثر تقدما فى المراكز المدنية بسرعة تنبىء بالخطر، و عدد المدن الكبيرة التى تأوى إليها غالبية المواطنين يتناقص بوجه مستمر . الشمال مهدد بالتحول إلى تجمع مدنى كبير - تجمع سقيم و عات ، و معرض لفوضوية و عزلة تزرع اليشورية فى جنباتها . و أشبه ما يكون بصومعة مغلقة و ممتلئة بأمال ضائعة و مخاوف خاملة .. غابات الحصى ماهرة بمخلوقات لا تعرف معنى الجوار، و لا تدرك الحب أو الكراهية .

التعليم والمستقبل

لا أصدقاء لها و لا أعداء .. و إنما هي موجودات خالية من التشخص أو وحدات احصائية لمجموع بيمفرانى متحرك .. أ كانت هذه هي المخلوقات التى أحضر لها بروميثيوس النار من الجنت، أو مخض فيشنو البحار؟.

فى هذه المدينة الكبيرة توجد ثلاثة قوانين : - كل أحد لآلهة الرأسمالية الصناعية المصابة بالجنون -

اقتصاد الميزان

اقتصاد التكتيل

اقتصاد المدنية

الثورة الصناعية خلقت على وجه الأرض مدينة مصانع تنبعث من مداخنها سحب الدخان، و ترتفع فوق أحياء العمال التى تغدو ملاذا للفلاحين النازحين إلى عالم غريب و أجنبى. عند ما ننظر إلى المدينة الصناعية فى الخلفية التاريخية ، يتبين أن ظهورها على وجه الفارطة ، كان خطوة ايجابية و فى اتجاه صائب. انه بدل القوة العاملة عمودياً من القطاع البدائى إلى الثانوى ، إلى التعبئة الأفقية من الريف إلى المستوطن المدنى. على هذا فان المدنية أصبحت أداة تاريخ. و الاقتصادية بلغاتها الثلاث وفرت العلة لهذا العمل التاريخى.

بيد أن الثورة العملية - التكنولوجية فى زمننا، غيرت الوضع تغييراً نوعياً .. نالت الآلات العاسبة كثيراً من نفوذ اقتصادات الميزان. فالآن تستطيع قوة عاملة ماهرة لأقصاه، و بعدد أقل من مائة عامل، أن تجلس فى فيلا وسط المنتزه ، و تقوم بإنتاج ما يكون أجود و أفضل قيمة بالمقارنة مع إنتاج ألف أو أكثر من العمال العاديين الذين يتنفسون هواء ملوثاً وسط غابة مداخن ممتدة على مساحة الغدانات من الأرض. بهذا لا نقصد أن كل ما هو صغير، يكون جميلاً بالضرورة. و إنما الاستدلال يبتنى على أن الثورة التكنولوجية العلمية قد مكنت الاقتصادات من أن تتوافر فى إطار الموازين برمتها. و من هنا ليس من المستغرب إذا ما نجد الشمال يحول الصناعات الثقيلة المرتبطة بالموارد و المسببة للتلوث ، إلى الجنوب، و يركز بدوره على أنظمة البحث و التنمية بأقصى المهارات الفنية و الابتكارية ، و التى يندمج فيها المختبر - بطريق غير محسوس - مع خط الإنتاج. الثورة العلمية - التكنولوجية النقية التى تتفتح فى الشمال ، تدفع الثورة الصناعية المسببة للتلوث إلى الجنوب. و بذا يكون

ثقافة الهند

الشمال يستعد لدخول القرن الواحد والعشرين ، فيما يستمر الجنوب يترنح على عتبة القرن التاسع عشر .

إن استقلالية ساحة التسويق عن التجمع السكانى، و ابعاد الأخير عن المنطقة الصناعية، أهداف قد تم تحقيقها بالاعتماد على التحسينات النوعية فى وسائل النقل قصيرة المسافة . لقد ساعد الكمبيوتر المنزلى فى إحقاق ثورة فى مجال المعرفة، و النهايات المتداخلة للأنظمة الكبيرة قد مكنت بعض الاقتصادات من أن تتوفر فى مستوطنات من الحجم المتوسط و الصغير أيضا. بناء عليه فإن القرن المقبل سوف لا يكون - بالضرورة - قرن المدن الكبيرة التى تفترس و تبتلع أبناء جنسها الصغار و إنما البوادر تؤشر على أنه سيكون قرن المعاشية السلمية التى يزدهر فيها الصغير بجانب الكبير فى جو هادئ .. الشمال شهد المدنية أكثر من حاجاته بكثير، بينما يبقى الجنوب أخلف بكثير فى هذا المجال . المدنية الملوثة فى الشمال و الريف القذر بالجنوب ، و جهان لعملة واحدة . و فى الوقت الذى يعانى الشمال من داء التخمّة ، يستمر الجنوب مصابا بعلّة الفقر الأول بحاجة للرشاقة ، و الثانى يفتقر إلى التغذية . تخفيم الشمال ، موقف غير انساني ، وإضفاء طابع الرومانسية على الجنوب ، ظلم لا يمكن لأحد منهما أن يكون فى غنى من الآخر. الزوج فى أزقة هارليم و الهيببيون فى ضواحي كاتماندو ، قد تعلموا دروسا مريرة بذلك الطريق

و لابد لتعليم المستقبل من أن يساهم فى حل العقدة المتمثلة فى التناقض بين تكامل الكرة الأرضية و تجزأها و الشقوق التى أحدثتها دقات مطرقة الرأسمالية الصناعية فى جسد الإنسانية، يجب أن تعالج و تصلح حتى يستفيد به المتضررون و غيرهم من أبناء البشرية جميعهم السياسة التعليمية فى المستقبل ، يجب أن تتضافر مع التغييرات الهيكلية الأساسية ، و إلا فإن النظام الدولى الجديد سيبقى حلما ضائعا. و لابد لهذه السياسية أن تتولى على عاتقها إزالة أنسجة العناكب التى تصور الفقر كأنه هبة من الطبيعة ، و تلقن البائس المحروم أن يتعلم العيش معه كما يعيش مع كوارث و أفات سماوية . و على هذه السياسة أن تصلح المعتقدات التى تشجع على البحث عن ملاذ بين أحضان الروحية الزائفة المتجسدة فى الفقر، و تقوم فى نفس الوقت بتسديد النزعات التى لا تجد للحياة معنى أو قيمة إلا على عدادات المستهلكين. و من واجب التعليم أيضا أن يربط اناقة المدنية مع أرضية الريف لكى يتسنى استعادة استمرارية الريف - المدنية فى اساليب و مناهج حياة الإنسان

التعليم والمستقبل

على وجه الأرض.

بالنظر إلى أهمية الدور الذى يتوجب على تعليم المستقبل أن يضطلعه فى تعزيز النظام الدولى الجديد، انه من المدهش أن يكون النماذج المستقبلية كاندية الروم و اليابان، لم تحسب للتعليم أى حساب. و من الممكن أن ينقسم العالم إلى ثلاثة أجزاء - بدلا من الإثنين - إذا لم يتم إزالة مواطن النقص هذه من تلك النماذج. و ذلك ما تناولته دراسة لمنظمة اليونيسكو حيث قالت .

" هذا يعنى أنه بدون امرار البنية (النظام الاقتصادى الدولى) بتغيير أساسى ، يمكن أن ننتهى إلى عالم منقسم إلى ثلاثة أنواع من الدول .
المجموعة فى أسفل القائمة التى لا تتوفر لديها إلا تسهيلات رمزية للتعليم البدائى، و تشتغل فى الاستخراج و الأعمال الشاقة لأجل البقاء على الحياة.
المجموعة الثانية فى وسط القائمة، تتولى بعض المعالجات البسيطة بالاعتماد على بنيتها التعليمية الثانوية بما فيها التعليم المهنى ، و تصدر القائمة دول بنيتها السكانية تتألف من خريجي الجامعات العاملين فى صناعات متطورة لأقصاه . و من كوارث العصر الحاضر أن العالم الثالث بات يسير فى طريق التجزء إلى كتلتين ثالثة و رابعة . و النامية من بين دول العالم أصبحت تقسم إلى قليلة النمو و أقل النمو و للتعليم - من سوء الحظ - دور كبير فى هذه الاقتسامات و الاقتسامات الفرعية ."

(د) التعليم ... النبوات والضغط الداخلي؛

يمكن أن يخلق هذا النقاش حول الصلة الاجتماعية للتعليم انطباعا بأن التعليم فى مفهومه العام معيار مكتسب . و بأنه فى جوهره يتمتع بفعل القوى الخارجية ... و بأنه لا يتمتع بالية ذاتية فى إطار استقلاليته التى تساهم فى أماراره بعمل التغيير . لكن الواقع أن مثل هذا الانطباع ، انطباع خاطئ ، و يمكن أن تترتب عليه آثار بعيدة المدى بالنسبة للمستقبل. و من هنا تأتى هزوة التركيز على بعض القوى التى تتواجد

داخل إطار التعليم نفسه ، و تقدر على ممارسة عمل الأفراز ذاتيا .
 إن أقوى الشدات المتباينة التى تنظم مسار التنمية التعليمية،
 تتمثل فى عمل التجاذب الذى يمارسه التقليدى و الحديث. و يتم حل
 التناقضات الناجمة عن ذلك بطريق امرار " التقليدى " بعمل التحديث
 المتزامن - اسقاط جميع ما هو سقيم و ميت و مهجور من التقاليد،
 و امتصاص الأنسجة الحية و النابضة و الحية منها. و هذا هو الأسلوب
 الذى اتخذ لتحويل علم التنجيم إلى علم الفلك. و بالطريق نفسه طرحت
 مركزية الأرض عن الاعتبار، و أخذت الصياغات الرياضية المرتبطة بعلم
 الفلك. الحديث لا يتولد فى الفراغ . انه ينمو فى بطن القديم
 و التقليدى الحديث لا يحل محل القديم ، و إنما يغيره. الحديث بالفعل
 تقليدى محدث، أو موجة جديدة فى محيط الزمن. الحديث لا يبقى حديثا
 لو يرفض التقليدى من أسسه بل أنه يغدو بدون جذور و فقيرا فى
 الدم أو منتوجا فاسدا نتنا لا يصلح إلا ليرمى فى قمامة التاريخ.
 و الأمر كذلك بالنسبة للتقليد الذى لا يبقى تقليدا إذا لم يتم نفخ المهجور
 منه من خلال التحديث فى مثل هذه الحالة يصبح التقليد بدوره غديرا
 عقيما و جامدا للانحلال و التفسخ

الحقيقة أن جميع الحضارات على وجه المعمورة شهدت عمل تحديث
 التقليدى - و إن كان ذلك العمل بطيئا و تعرض لمشاكل - لغاية الثورة
 الصناعية و ظهور الرأسمال الصناعى و النقدى على المشهد . هذه الثورة
 أتت نقطة تحول فى تاريخ الانسان . و فى الوقت الذى تمكن التقليد
 الرومانى -غريكو- من البقاء فى أجواء الاستجابات الخائفة، و ازدهر فى
 مراكز المدنية الأوروبية متخذا من مبادئ العقلانية و الانسانية سندا له،
 فى ذات الوقت نجد الامبراطوريات الاستعمارية تعرضت لازمات فى
 الشدة لدرجة أنه لم يسبق لها النظير .. المناطق بالمناخ المعتدل بين
 القطبين و خط الاستواء ، وفرت " المساحة الاضافية " للنازحين الأوروبيين
 الذين أتوا حاملين بندقية فى يد، و الكتاب المقدس فى يد أخرى ، و بعد
 التصفية الجسدية للشعوب و الأمم بحذافيرها، سمحوا للحضارات -
 بكرمهم المعروف - أن تلفظ آخر أنفاسها بهدوء و فى جو تحفظات مبيتة.
 هذه المذبحة الوحشية سميت بالاستيطان، و من بطونها تخضعت مذاهب
 جديدة للأدب و الرسوم و الأفلام ، تمجد مهام المدنية التى تولاها وحوش
 الغرب على عوانقهم العصرية المستوردة ازدهرت و تفتحت فى مقابر
 التقاليد المحلية فى كل من أمريكا و استراليا . و الوضع اختلف عنه فى
 المناطق الاستوائية ، التى وفرت ساحة للاستعمار دون الاستيطان ..

التعليم و المستقبل

فالتقاليد المحلية فى هذه المناطق ، وقعت جذورها عميقة فى التراب ، وبالرغم منه فان ما استخلصته حضارات هذه المناطق - منها الهند على سبيل المثال - من خلال تجارب اجتماعية ممتدة على الالوف من السنين ، قد أودى - إذا لاق التعبير - كله إلى الركود و العقم، و تراكمت على جسده أطنان من الأتربة. و فى نفس الوقت عمل المستعمر على ابقاء العناصر الرجعية الفتنة من ذلك التقليد، حية خصبة لكى تنبت من جذورها أعراق جديدة. لقد حافظت القوى الاستعمارية على القومية و الطائفية و الظلمية و ضيق النظر بين الشعوب المستعبدة ، حتى يتسنى لها تعزيز الجو للانتفاضات الوطنية ، و استدراج عناصر الوهن فى النظام. و مواطن الضعف هذه قد انعكست بكل شدة فى التخلف فى مجال التعليم. ففى الوقت الذى استمرت فيه المدارس و الجامعات التقليدية - الهندوسية و الاسلامية - تعلم دروسا مهجورة فى مركزية الأرض حتى فى النصف الأول من القرن العشرين ، لم يتمكن النظام التعليمى الجديد لواطعه اللورد ميكاوليه إلا من اعداد متخرجين لخدمة نظام الحكم ... لقد احتضر التقليدى ، و لكن الحديث لم يكن يقوى على الخروج لميز الوجود. إذن فان النهضة الحديثة فى الهند، و فى غيرها من الدول المستعمرة ، لم تكن " حديثة " و لا " نهضة " بالمعنى الواقعى للكلمة . لا مجال للشك فى أن الكفاح ضد الإمبريالية ، أتى يحفز على البحث عن نماذج بديلة للتعليم، إلا أنه - إذا ما استثنينا مساهمات رابندراناث طاغور و جواهر لال نهرو - لم يتمكن من ملاء الفراغ المتوسع بين التقليدى و الحديث.

مازال التعليم المعاصر فى الهند - بل فى دول الجنوب كلها - فى صراع مع هذه المشكلة و تعقيداتها المتشابكة. و فى هذا السياق يمكن تبنى فكرة عن الاهتمام المتزايد الذى يحظى به الاستعمار الأكاديمى أو الاستعمار الأكاديمى الجديد فى حسابات التعليم. من هنا فان من واجب التعليم فى المستقبل - و فى عالم أكثر عدالة على ما يؤمل - أن يواجه التحدى ، و يتولى إيجاد بديل للنماذج التعليمية المستوردة بالاعتماد على التقاليد الوطنية المكتفية بالذات ، و انعاشها بحيث أن تكون متجاوبة و مقتضيات العصر الجديد.

الدافع الثانى من دوافع التعبير عن الذات الكامنة فى استقلالية التعليم، يتصل بانفجار المعرفة. بما أن إضفاء طابع الانسانية على عمل التعليم، أساسا يتوقف على نقل التجارب الاجتماعية المتراكمة إلى أجيال مقبلة ، و بما أن المعرفة ليست إلا استخلاص تلك التجارب ، عليه فان توسيع دائرة المعرفة ، و التسرع فى ذلك العمل ، من الأمور التى

تعرض التعليم لمشاكل معقدة .. أتى اختراع الكتابة ثم الطباعة الآلية ثم الكمبيوتر، يمثل المراحل الثلاث التي مرت بها المعرفة فى عمل الاتساع ... والآن يساوى عدد الكتب المنتجة فى يوم، عدد الكتب المنتجة فى سنة فى القرن الخامس عشر، وربما مجموع الكتب خلال الألف الأول.

اليوم يجب على التعليم - نظرية و ممارسة - أن يلقى نظرة جديدة فى الأنظمة أخذة بعين الاعتبار تناقل أعباء المتعلم و الجهد المطلوب أثناء التعلم نتيجة الانفجار الهائل فى حقل المعرفة. فى أعقاب الثورة الصناعية شهدت المعرفة نفس تجارب التجزئة و التحليل التى مرّ بها عمل الإنتاج فى حقول أخرى ، و إن كان ذلك لأغراض مختلفة تأمين جودة نوعية المنتج فى مؤخر الذكر، و التحليل فى أول الذكر و الأبحاث الحيوية التى أجريت للتعرف على الحقيقة متعددة الجوانب تعرفاً متنوعاً ، تحولت نفس الأبحاث فى كثير من الأحيان إلى تقنية خادمة و خاوية من الروح .. إلا أن الثورة العلمية و التكنولوجية المعاصرة تخلق نموذجاً مغايراً للتعلم هذا النموذج يركز على صياغة القوانين العامة أكثر من الكتابة الومزية على الكليات أكثر من الجزئيات . الكلية الموسوعة للمعارف من أزمنا قديمة و متوسطة ، حولتها الثورة الصناعية الى النقيض ، فجعل الكل مجزأ و مقسماً إلى وحدات المعرفة . غير أن المعلومات المجزأة تحولها الثورة العلمية - التقنية من جديد إلى نقيضها و العمل يجرى على استعادة وحدتها الأولية و لول على مستوى أعلى . و المطلوب من تعليم المستقبل أن يبنى بيئة عقلانية تساعد فى تنفيذ عمل الاستعادة ذلك و البوادر تشير إلى أنه سيتم باتخاذ الطرق آتية الذكر :

أولاً - الاهتمامات ستتركز على العلم أكثر منه على المعلوم ... على وسائل العلم أكثر منه على مادة العلم سيكتسب المنطق - كماً و كيفاً فى آن واحد - مكانة رئيسية فى الجهد التعليمى لكونه يجسد أفضل أدوات للتجريد مما هو مادي محسوس ، و بالاعتماد عليه يتم معرفة المجهول. و هنا تجدر الإشارة إلى أن نسبة المعلوم و ما يعلم عنه أنه غير معلوم، مستمرة على حالها. و بعبارة أخرى يجوز بنا أن نقول إن كل جديد فى العلم ، ينفى عنه صفة المعلوماتية فى نفس الوقت. الإجابة على سؤال ، تخلق عشرة أسئلة جديدة تتطلب الإجابة. و نموذج كهذا للمعارف المتسعة يستدعى وجود نظام تعليمى يطور أدوات المعرفة و يشحذها .

ثانياً - سيوجه التركيز إلى التعميم أكثر منه إلى التخصص

التعليم و المستقبل

و بهذا سيفقدو فى المتسع أن يحيط الإنسان عالم المعرفة المتراعى عبر تأسيس بيداغوجيا على أسس عقلانية موحدة - بكسر الماء - بدلا من تفاصيل مجزأة لوحداث المعلوم .

ثالثا-

ستحظى المبادئ الكلية لتنظيم و تنسيق المعرفة - أى المبادئ المتصلة بالتسلسل التاريخى و بتقسيم الحيوانات و النباتات على كرة الأرض - ستحظى باهتمام أكبر . محيط المادة المتحركة الذى يتعرف عليه الإنسان من خلال تجربته الاجتماعية ، يتواجد فى تواصل الفراغ الزمنى. و الزمن و الفراغ يصوران الأشكال المبدئية لوجود الظواهر المادية. و لأجل ذلك فإن الزمان و الفراغ فى موجوديتهما لا يقلان عن وجود المادة ذاتها. إذا كان الوجود، يتواجد فى تواصل الفراغ ، فإن أدراكه - على حقه - لا يتطلب فقط تقسيم كليته إلى أجزاء ، و إنما المطلوب أيضا افتعال تركيبية له بحسب مقتضيات عنصرى التواصل - الزمان و الفراغ. و بهذا الطريق وحده ستتناسق منتجات المعرفة - من مراحلها البدائية الى صياغات عقلية معقدة - فى نظام معقول و مناسب . و الأنظمة الأكاديمية المتخفضة عن العمل المذكور أولا ، تتداول فى أجزاء الحقيقة ذات الأبعاد المتعددة . أما عن العمل الثانى، فإنه أدى إلى ظهور نظامين (فى عالم المعرفة) بحسب مفهوم ضيق لهيئة المعرفة المنتظمة ، بالقدر الذى ساعد فى تجسيد نظامين ملحقين لتنظيم معرفة ما يوجد، و لا يمكن أن يكون كذا إلا فى إطار تواصل الزمان و المكان .. ألا و هما التاريخ و الجغرافيا. فالنظام الذى يتناول التغيرات و الارتباطات المتداخلة بحسب الترتيب الزمنى ، يسمى بالتاريخ ، و النظام الذى يتناول التغيرات و الارتباطات المتداخلة بحسب التسلسل المكانى ، يعرف بالجغرافيا.

رابعا-

العنايات ستركز على الرؤيات متعددة الجوانب و متداخلة الأنظمة ... فالأنظمة الوجهية مثلها كممثل العميان السبع، كل أحد منها يلتفت إلى أقسام معينة للمعرفة و لا يخرج بفكرة مشوهة للكل فقط ، و إنما للأقسام نفسها من بعض النواحي . هذا الفهم خلف آثاره على الممارسات التعليمية المعاصرة كلها ... و أدى - أولا - إلى تقوية القاعدة المشتركة للتعليم على مستوى المدرسة ، و ساعد - ثانيا - فى إيجاد تناسق بين مبدأ الاختصاص فى نظام ، و اهتمامات الأنظمة الداخلية ، و له أيضا دور فى إبراز

أنظمة ثانوية بجانب الأنظمة الأصلية مثل الطبيعيات الكيمياوية و الديمغرافيا التاريخية الخ - كما و انه مهد الطريق لتطبيق أفكار خاصة بنظام ، على أنظمة أخرى ، مثل قانون الجاذبية الذى نقل من العلوم الطبيعية إلى الدراسات الخاصة بظواهر الهجرات البشرية ، و تحليل سيولة السلعة الذى يستخدم فى كل من الاقتصاد و الجغرافيا. و أخيرا فان ذلك الفهم أتى يشحذ الاهتمامات الفلسفية فى جميع الأنظمة التعليمية.

الميل أنفة الذكر ستزداد قوة فى المستقبل ، و بهذا سيفقدو التعليم يلقى حاجات الأزمنة المقبلة أكثر فأكثر.

(٥) التعليم و عالم العمل :

تأسست النظريات التعليمية فى العصور القديمة و المتوسطة على الافتراض بأن كل من يعمل ، لا يجوز له أن يتفكر ، و كل من يتفكر عليه أن يحذر العمل . و بأن التفكير يكبت العمل ، و العمل يسبب التلوث للتفكير البراهمى بولادته ، لا يجوز له أن يمس المعراث ، و العامل المنبوذ يحرم عليه الاقتراب إلى الفيداس . و المراقبة باعتبارها وسيلة أوحده للوصول إلى المعرفة ، لم يمكن الاشتغال بها إلا فى عزلة قمة من قمم الهملايا. أو فى ظل شجر داخل الغابة . الاغتراف من منهل المعرفة الصافية ، اعتبر هدفا غير قابل للتحقق إلا بذلك الطريق. و إذا كان ثمة فلاح يعزق الأرض و يحرثها، أو حداد يصوغ الحديد بمطرقتة ، فانه - بحسب الاعتقادات السائدة - لم يصلح للاشتغال بالتفكير. لقد مولت الطبقات الفنية و الإقطاعية على عاتقها مهمة نشر هذه النظريات و تعميمها بغية تأمين احتكاراتها فى الملكية، و فرض هيمنتها على وسائل الانتاج و وسائل معرفة الانتاج معا. و مادامت تلك الطبقات تمتلك تلك الوسائل و تسيطر على محاور السلطات ، انها ظلت تتمتع بثمارها بدون أن تكدر فى سبيلها. هذا هو الاساس الاجتماعى الذى قام عليه النظرية التعليمية فى مختلف مراحل التطور فى الأزمنة القديمة و المتوسطة .. و لم تكن الظاهرة تخص الهند بين البلدان و الأمصار، و إنما الواقع أن النظرية التعليمية لافلاطون أيضا بشرت بظهور الامير الفيلسوف على مسرح نظام الدولة.

التعليم و المستقبل

لقد تم فصل العمل عن المعرفة من خلال إيجاد فواصل بين العمل و التعليم. كان الهدف من وراء فصل العمل عن المعرفة تأمين نقل المهارات و أسرار الحرف و الصناعات إلى أجيال الجماهير الكادحة لتمكينها من خلق الثروات بعرق جبينها. فيما استهدف فصل التعليم عن العمل إمضاء التعميمات المستخلصة من الممارسة الاجتماعية إلى الأجيال اللاحقة من الطبقات الإقطاعية لكي يتسنى لها الاستفراد بالحكم و النفوذ و حماية اختكارات تلك المعارف و اختكارات الغائض الذي خلقت الطبقات المذكورة أولا. و بهذا فان عملية نقل التجارب الاجتماعية المتراكمة إلى الأجيال المتلاحقة أصبحت مجزأة و متقاسمة، رغم أن العملية - بعد ذاتها متكاملة، و تحول تواصل المراحل البدائية من حياة الانسان على وجه المعمورة، إلى شريحات مقسمة بين الطبقات الاجتماعية. فصار الصانع البارع يعيش مع تلاميذه عالما غير عالم الروايات المعمية حيث جلس الحكماء لمناقشة عدد الملاك فوق رأس ابرة. و فصل العمل عن كل من المعرفة و السلطة، صار تقليدا تقوم على أساسه نظرية ابعاد العمال عن عالم المعارف و العلوم بطريق تعريمهم من فرص التعليم . و إذا ما نظرنا إلى التعليم في هذه الخلفية ، فيبدو أنه استمر أهم أداة لمواصلة ظاهرة عدم المساواة في التاريخ.

لقد ساعدت الثورة الصناعية في العالم الغربي المتقدم على اصلاح هذا الفساد لعدما . و نتيجة للثقلات النوعية التي شهدتها التكنولوجيا، لم يعد بإمكان الصانع أن يساهم في عمل الانتاج إلا بعد تخطى حدود التدريب المهني، و الدخول إلى عالم التعليم من أوسع أبوابه . و أصبح من المفروض على الحداد أن يتقن في علم الميتالرجيا ، و على الدباغ أن يكون عارفا بالكيمياء. و بدأ أوجدت الشقوق في الجدار المنيع الذي استمر - لغاية زمننا - فاصلا بين التعليم و التدريب. و ذلك أيضا في الدول عبر المحيط الاطلنطي التي عاشت وسط تقاليد بكر. هذه التطورات جعلت من الممكن في بيئة الغرب - بما عليه من تنافر - أن يجلس الحداد بجانب المؤرخ ... الدباغ بجانب الفيزيائي - الفلاح بجانب الشاعر ، ليقوموا - معا - بصياغة أقدارهم المشتركة و يفضل نفس التطورات نجد المزارع في دولة متقدمة صناعيا، حاملا كتاب الهندسة الزراعية و أعمال جو إن باينييه و نسخة من الكتاب المقدس بجانب المنحت و المطرقة و المول و سكة المعراث. انصهرت النظرية و الممارسة في بوتقة المستوطنات الخضراء في القارة الجديدة ، لكي تقوموا بخلق حيوية بمفاهيمها المتشابكة و ذلك بعد أن استمرت النظرية معقدة خاوية من الروح و أبعد ما تكون عن الممارسة ،

و ظلت الممارسة متمسكة بحيويتها الساذجة دون أن يقدر لها المساس بالنظرية .

الجامعات القارية التى كانت قلاعاً محصنة و نقية للدراسات، استصغرت من شأن المعاهد الجديدة مختلطة المولد، حيث تزواج العمل و المعرفة و أضيفت إليهما أبعاد جديدة ... فى العالم الجديد فقدت الكامبرج و بادوا، سوربونىة و كارلوتا عزلتها العزيزة، و تمكن ضوضاء و صخب الورشة من اختراق جدرانها المنيعه لم تجد الجامعات فى القارة الأوروبية بدا من الانصياع لمطالبات العصر الحديث. و الاستجابة البدائية لتلك المتطلبات تجسدت فى جامعات صغيرة الشأن، و أبعد ما يكون عن بذخ و ترف الأكسفورد و الكامبرج إلا أن التمصبات المهجورة لم تستطع أن تحول دون الجرف الساقط ، أو تمنعه عن احتواء جميع ما أتى فى طريقة . و فى نهاية الأمر أصبح الطابع المهنى سمة دائمة لأنظمة التعليم فى كافة الدول المتقدمة فى كل من المرحلة الثانوية و العالية.

و بالنسبة للعالم الثالث فان جذور كارتته تقع فى أن الدول المنتمية إليه لم تسمح للثورة الصناعية بالوقوع، مما أدى إلى اتساع الفجوة بين المعرفة و العمل فى تركيبتهما الاجتماعية بوجه مستمر. حكم الاستعمار و مصالحه المستديمة فى هذه الدول ، فرضت احباط المساعى الموجهة إلى تنميتها الاقتصادية ، و كان لها دور كبير فى إحاقه مسيرة التقدم الفنى فى مجال الزراعة. و إن النظام نفسه لم يسمح لشعوب العالم الثالث ببناء قطاع صناعى يتمتع بالاكتماء الذاتى، و أخيراً - لا أخراً - فانه خلق مشاكل جمة بهدف عرقلة عمل التناقل القطاعى فى إطار القوة العاملة ، و بذل أقصى الجهود لإبقاء القوة العاملة فى وضعها البدائى و عدم الترفع إلى القطاع الثانوى. و فى الوقت الذى أدى انهيار القطاع الثانوى القائم على الصناعات اليدوية، إلى تكثيف إعباء القطاع البدائى الذى كان مصابا بالجمود فيما اتصل الأمر بالتكنولوجيا ، فى نفس الوقت كانت حاجات الإدارة الاستعمارية تغطى من خلال قطاع ثالث - التعليم - عاش بمنأى عن بيئة العمل ، و احتقر العمل و القائم به أشد احتقار. و بدأ فان الأوضاع الاجتماعية و الاقتصادية التى ساعدت فى تقليل الفجوات بين العمل و التعليم فى الدول المتقدمة ، خاصة من جراء الثورة الصناعية ، لم يشأ الاستعمار أن تمر دول العالم الثالث بنفس الأوضاع. لقد ركزت أنظمة التعليم فى البلدان المستعمرة على تقوية ظاهرة انفصال العمل عن التعليم إلى أبعد حد ممكن. و بالرغم من مضى عدة عقود على احراز الاستقلال السياسى و اجراء إصلاحات عديدة فى

التعليم و المستقبل

أنظمة التعليم بهدف تقليل هذه الفجوة ، مازالت الأوضاع فى معظم دول الجنوب لا تبعث على الاطمئنان. إلا أن مستقبل التعليم فى هذه الدول يعتمد - إلى حد كبير - على مدى صلاحيات مجتمعاتها لإعادة صياغة حلقات الاتصال الأساسية التى كسرهما ظهور الملكية الخاصة فى ترتيبها الاجتماعى . و التعليم يجب أن يستمد جذوره من العمل ، و إلا فإنه يستحيل أن يكون التعليم تعليم المستقبل.

الثورة التكنولوجية المعاصرة التى مهدت الطريق إلى عدة تغييرات إيجابية فى دول الشمال ، غدت فى ذات الوقت تخلق أخطارا جديدة فى العالم الرأسمالى المتقدم. هذه الأخطار تتمثل فى انقسام القوة العاملة إلى أقلية قليلة من المهرة و أغلبية ساحقة من العمال الأليين. و دور نظام التعليم فى هذا سيكون - على ما يتوقع - إفران الأقلية الإنسانية من بين التكاثرات الآلية أو شبهها. و كون المعلومات و وسائل توصيلها حكرا على حفنة من الناس ، من الأسباب التى زادت تلك الأخطار تفاقمًا. و بذًا فإن المنافع التى ترتبت على إضفاء طابع الفردية على عمل التعلم بسبب التطورات التكنولوجية، تصير دونما قيمة فعلية و فى الوقت الذى نجد كل بيت فى الشمال ، يمتلك التلفزيون، نجد أيضا أن هناك عددا قليلا من الشركات متعددة الجنسية تمتلك " السلعة " التى تنقل حيا على الهواء عن طريق التلفاز.

التعليم فى المستقبل سيواجه تعدى ربط العمل بالمعرفة و تمتين ذلك الربط بحيث ألا تصبح غالبية الأيدى العاملة كإنسان إلى أو الروبوت.

الاستنتاجات؛

أولا - يمكن أن يعتبر تعليم المستقبل عمل تأنيس ، يتم تنفيذه من خلال التداخلات - تداخل الشكل فى الوظيفة ، الوسائل فى الغايات ، العمل فى المعرفة.

ثانيا- التقدم التكنولوجى يتطلب وجود شغيلة أقل كمية و أجود نوعا لصنع نفس المنتج .. إنه يستدعى تقليل ساعات العمل و تكثير ساعات التعلم. ذلك لأن الأول معيار لقياس كمية العمل و الثانى لقياس نوعيته.

ثالثا- تعليم المستقبل سيكون عملا متواصلا و ممتدا على حياة الإنسان من المهد إلى اللحد

رابعاً- من واجب تعليم المستقبل أن يعيد العجلة إلى الوراء ، فيستعيد وحدة الإنسان و الطبيعة باشكالها البدائية و على مستوى ايكولوجى أرفع. و من واجبه أيضا أن يستمد جذوره من جديد من نظرية الوحدة الكونية التى تلاشت وسط العدو العشوائى وراء تسخير الطبيعة - الأعراض التى خلقتها المجتمعات الطبقيّة بأطعامها العنيدة فى الأرباح: النظام الإيكولوجى يوفر أفضل تقارب فكرى إلى ما تتصف به الحقيقة الموضوعية من تعقيدات متداخلة، و لأجل ذلك يمكن أن يقدو ذلك النظام أساسا للأيولوجيا التى يستحب اختيارها للقرن الواحد والعشرين

خامساً- من واجب تعليم المستقبل أن يتولى على عاتقه مسئولية تعبئة النفسية الاجتماعية لإضفاء طابع العالمية على المجتمع الإنسانى من ناحية ، و اعداده للانقسام على الذات من ناحية أخرى على التعليم أن يواجه الخاص و يتداول فيه بدون أن يصبح ضيق الأفق أو ماديا و أرضيا بحتا . و عليه أيضا أن يتناول " العموميات الكونية " بدون أن يتحول إلى سماوى أو شىء من عالم آخر. سيكون تعليم المستقبل ، إنسانيا و من أجل الإنسان ضمير البشرية الذى يشم رائحة التراب ، و يتطلع فى ذات الوقت إلى رفعة النجوم.

سادساً- ينبغي لتعليم المستقبل أن يساهم فى حل التناقض المتمثل فى توحيد العالم و تقسيمه. و من الضرورى أن تسد الشقوق التى تتصدع الظروف البشرية ، و فى منشأها تعود إلى دقات مطرقة الرأسمالية الصناعية. فان ذلك سوف لا يخدم فقط مصالح المتضررين، و إنما يكون منفعة للبشرية ككل . و يجب أن تكون السياسة التعليمية متضافرة مع التغييرات الهيكلية الأساسية و إلا فان النظام الدولى الجديد سيظل حلما ضائعا ... كما يجب على هذه السياسات أن تزيل الأوهام الفاسدة و تنقح المعتقدات التى تجدد الفقر كأنه هدية من عند الطبيعة ، و على المصاب به أن يتعلم معاشته مثلما يتعلم معايشة الآفات الطبيعية الأخرى. و المطلوب من التعليم المستقبلى أيضا أن يقوم بتصحيح المعتقدات التى تجد فى أحضان الفقر ملاذا و تحفى عليه طابع روحية زائفة ، و يتولى فى الوقت نفسه مسئولية إصلاح الذين لا يهتمهم فى الحياة عدا الثراء على حساب المستهلكين. و يلزم على التعليم أن يستعيد استمرارية المدنية - الريفية فى حياة

الإنسان من خلال مزاجية مظاهر المدنية المعقدة مع سداجة الريف و أرضيته.

سابعاً- فى عالم الغد الأكثر عدالة على ما يؤمل ، سيقدر التعليم على مواجهة تحدى النماذج المستوردة فى حقل التعليم، و فى سعيه ذلك سيتمكن من رفض التقليد المتجمد و الحديث المفصول من جذوره. و سيكون بوسعه أن يقوم بتطوير تقاليد وطنية مكتفية بالذات.

ثامناً- سيوجه التعليم فى عالم الغد العناية إلى التعرف أكثر منه إلى ما هو معروف و معلوم ، و سيركز على أساليب التعلم أكثر منه على ما ينبغى أن يعلم، و على العمومى أكثر منه على الخصوصى.

تاسعاً- ستكون مبادئ تنظيم المعرفة - أى المبادئ الكرونولوجية و الكارولوجية - ركيزة اهتمامات التعليم فى عالم المستقبل.

عاشراً- سيركز تعليم المستقبل على رؤيات متعددة و مشتركة بين مختلف الأنظمة التعليمية عبر إفراد ثنائية التلمذ بمحاذاة الخطوط النظامية، و مد النظريات و الأساليب إلى أنظمة أخرى بعد استخراجها من مصادرها الأصلية.

حادى عشر- سيكون من واجب التعليم أن ترسخ جذوره عميقا فى العمل لكى يصبح تعليم المستقبل بالمعنى الواقعى للكلمة. و على التعليم أيضا أن يساعد الإنسان فى الترفع عن حيوانيته و يحميه من التحول إلى إنسان إلى خال من الأحاسيس و المشاعر.

تعريب: راشد على

* القيم الأدبية فى عصر التكنولوجيا

بقلم : شانتى نات. ك . ديساي

قضية القيم الأدبية فى عصر التطور التكنولوجى، تعيد - بوجه تلقائى - إلى الأذهان ذكرى النقاش الشهير بين الشاعر الرومانسى " شيللى " و الناقد العقلانى " توماس لوف بيكوك " . لقد ثار النقاش بينهما فى السنوات البدائية من القرن التاسع عشر حيث شهدت انجلترا حركة تصنيع واسعة النطاق فقال بيكوك إنه يتقدم المدنية (أراد بها التصنيع) سينهار الشعر و تنامى الميول العلمية سيجعل من الشعر دونما قيمة و مهجورا كفن من الفنون البدائية. و " الدفاع عن الشعر " لمؤلفه شيللى ، الذى أريد به فى أول الأمر الرد على بيكوك و هجومه العشوائى على الشعر ، تخطى حدود " الدفاع " و أصبح بياناً يمثل جوهر " الرومانسية " باسمى مفاهيمها ، و يعتبر تأكيداً ملحمياً لما يتسم به الشعر من معانى النبوة. فى " الدفاع عن الشعر " يعرف شيللى " التخنيل " بكونه قوة تجمع و تؤلف، فيما لا يهم " المنطق " سوى التحليل و التجزئة. و يرى أن " الشعر " كأداة للتعبير عن الوجدان ، ينظم الأشياء تنظيماً لا يلحقه إبادة، و يخلق - على الأقل - ظلاً لعالم أفلاطون. و مع أن الشاعر لا يطل وراء خياله، و همه الوحيد تجربته الذاتية و لا غير. فمثله فى ذلك كمثّل عندليب يفنى لذاته فى ظلام الليل، إلا أنه فى نهاية الأمر يطلع من خبايا الظلام كنجي ، أو شارح لنظام العالم، نافخ فى صور النبوءات . لقد أبدى الشعراء الرومانسيون رد فعل شديد ضد التصنيع ، إلا أنهم كانوا متفائلين بقدرات الروح الملكوتية و ارتأوا أنها ستخرج ظافرة فى معركتها ضد الجشعا.

بيد أن أشخاصاً من أمثال ماثيو آرنولد أدركوا - خلال النصف

القيم الأدبية فى عصر التكنولوجيا

الثانى من القرن التاسع عشر - خطورة الأزمة الثقافية التى تولدت عن تعاظم الحركات العلمية و الصناعية و شاء أرنولد أن يحل الشعر محل الدين بمعد أن فقد الأخير وظيفته، فيقوم بصيانة الحياة و ترجمتها، و يصبح وسيلة للمتعة و الترفيه عن النفس. لقد تحدث أرنولد عن قدر الشعر و عن دوره العظيم كبديل للدين. فقال

" إن الشعر الكلاسيكى العظيم ، يحمل فى طياته قيما
سرمدية للحياة ، و فى نورها يمكن أن يجد الإنسان
معنى فى ظلام هذه الصحراء " .

لكنه من سوء الحظ لا يسعنا أن نتحدث فى النصف الأخير من القرن العشرين - بعد حربين عالميتين ، بعد القنابل الذرية - مثلما تحدث به أرنولد و شيلي ، و لا يمكننا أن نتناول فى هذا النوع من الإيمان الرومانسى بالأدب و قيمته كما فعله قادة الحركة الرومانسية عند ذاك الأزمة الثقافية - الاجتماعية التى تولدت عن بطن الرأسمالية الصناعية و المغامرة الإمبريالية. بما عليه أمرهما من دمامة و ضوضاء ، أنها بدورها خلقت ثلاثة مواقف على صلة بهذا البحث .

أولا - الموقف الشاذ للجمالية (أى الحياة كلها قبح و شغب ... الفن جميل و منتظم . الفن عبارة عن الشكل و الأسلوب و لا غير الأخلاق و الحياة تقعان وراء نطاق الفن .. و الفن ليس إلا لأجله) .
ثانيا - الفن أداة للتغيير الاجتماعى (اتش . جى . ويلز ، برناردشو، و الماركسيون) .

ثالثا - نظرية الواقعية (وظيفة الفنان مقصورة على مشاهدة الحياة، و رسمها كما هى، بدون إصدار قرارات حول قيمها. لا يطلب من الفنان أن يلفن الإنسان دروسا، و إنما المطلوب منه أن يجعل ذلك الإنسان ينظر فى الحياة كما هى) .

و بترسخ جذور الأزمة الثقافية - الاجتماعية هذه فى القرن العشرين، و استفحالها نتيجة تطور التكنولوجيا تطورا شاملا و مخيفاً ، ظهرت عدة مذاهب أخرى بجانب المذاهب الثلاث أنفة الذكر و منها. التأثرية، التعبيرية، الخيالية، الرمزية ، السريالية ، الدادية ، الكلاسيكية الجديدة ، الرومانسية الجديدة ، الوجودية ، العبثية الخ.

و هذه المذاهب جميعها دلت على ما لحق بالتقاليد الفلسفية و الاجتماعية - الثقافية من تجزأ و تفسخ ، و فسعت المجال لانطلاق الأفراد

فى تجارب و اكتشافات ذاتية اللون ... و الآن نجد أنفسنا وسط ثورة
تكنولوجية واسعة - وسط الثورة الإلكترونية التى تحمل فى طياتها
امكانيات هائلة لإعداد صياغات جديدة للحياة، و علينا أن نتفكر فى أمر
الأدب و العمل الأدبى فى هذه الخلفية الجديدة - فى خلفية " صدمة
المستقبل " لمؤلفه الفين توفلين.

بالنظر فى هذا العرض الوجيه "للتغييرات التى مرت بها الرؤى
الأدبية منذ مطلع القرن التاسع عشر فصاعدا، يتضح أنه ليس هناك شىء
يمكن تسميته بالقيم الأبدية فضلا عن " القيم الأدبية الأبدية " . و ليس
هناك نظام للأشياء - يرتبط به الأدب - مصون من الفناء أو الإبادة
و الشىء الوحيد الذى له وجود .. الحياة لها وجود ، التكنولوجيا لها وجود،
الأدب لها وجود ... و وجود كل منها يرتبط بالآخر ارتباطا داخليا، و ليس
ذلك الوجود بدون تفاعلات مستمرة ، أو تناقضات و تأثيرات متبادلة.
بالإضافة إلى المنظور التاريخى سالف الذكر، يجب ألا ننفلت فكرتين
أخريين حول التقدم التكنولوجى :

تناول إحداهما أدوس هكسلى فى BRAVE NEW WORLD ، فقال :

" إن الثورة التكنولوجية عبارة عن عمل لا إنسانى ..
عمل يؤدى فى غاية المطاف إلى إبادة الأدب . عمل موجه
إلى خلق ظروف حضارية عاجزة عن فهم شيكسبير .

و الفكرة الثانية قد تطرق إليها سى . بى سنو ، فانه رأى :

" أن هناك ثقافتين : - الثقافة العلمية - التكنولوجية ،
و الثقافة الأدبية - الإنسانية - تتعايشان جنباً إلى جنب
و لكن بدون تفاعل يذكر . "

و الآن نتناول الأدب من منطلق الركائز باعتباره عملاً ثقافياً يتم
باسهام الكتاب و القراء . الأدب فى كل عصر من عصور التاريخ استمر -
كما نقول كيو . دى . ليفيس فى مؤلفها " القصة و جماهير القراء " -
موزعاً إلى ثلاثة صنوف : الأدب العالى ، الأدب الأوسط ، الأدب السافل .

و فى عصرنا - عصر التقدم التكنولوجى المتزايد - يبدو من المفيد
أن ندرس طبيعة الأصناف الثلاثة من الأدب . نعرف عن التكنولوجيا أنها
تتمتع بصلاحيات وافرة للتوصل إلى جماهير الشعوب فى آن واحد، عليه

القيم الأدبية فى عصر التكنولوجيا

فإنها ستخدم كمكون للثقافة العامة ، و لنفس السبب ستنمو الآداب السافلة نمواً سريعاً فيما اتصل الأمر بالظهور على شاشات الوسائل البصرية للتسلية .. و لنفس السبب ستتعدى مكافحة النزعات و الميول السافلة و كبت جماها و ستبقى المسلسلات من أمثال " DYNASTS " و " DULLAS " و " بنياد " و " خاندان " تظهر على الشاشة الصغيرة بأعداد متزايدة ... و سيزداد الفن العالى - على وجه الضرورة - شعوراً بالعزلة نتيجة تعمق جذور السوافل من الآداب فى أرضية الفن ... و لنفس السبب سيكون الأدب العالى أكثر تعقيداً شكلاً و مضموناً ، و يحافظ على البون الشاسع بينه و بين الأدب الشعبى السافل ... و العالى من الآداب سيتغذى من قيم الرومانسية الباطنية و ذاتية المركزية ... و تفقد الصلات الدمية مع عالم الواقع الذى نعيشه. و أرى أن مصير الأدب الوسط سيكون أسوأ من غيره، و ستلتبس عليه القيم و تتشابه الأمور. فمن ناحية سينجذب الكتاب و القراء من عالم الأدب الوسط إلى بريق الأدب السفلى و ما عليه أمره من إثارة العواطف، و من ناحية أخرى سيزداد هؤلاء الكتاب و القراء وعياً بالتناقضات نحو الأدب العالى. هذا الوضع محطوف بمخاطر كبيرة خاصة من وجهة نظر التوازن الاجتماعى - الثقافى الذى لابد منه لانتاج أدبى ذى أهمية ... ذلك لأن القوى التكنولوجية موجهة بكل طاقاتها إلى إفساد ذلك التوازن الدقيق ... إذن فلاشك فى أن للتكنولوجيا الفضل فى تسكين عظيم الأدب و جميله من الوصول إلى كل زاوية من العالم، و مع ذلك فإن المسئولية عن تزايد الجشع و الطمع فى الثروات أيضاً تقع على اكتافها، الأمر الذى سيؤدى فى نهاية الشوط إلى النيل من إمكانياتها الإيجابية و الإبداعية، و سيملا العالم بزوائد الأدب السافل ، و سيفسد على عالم الأدب الوسط و إمكانياته الإبداعية أموراً. و ستجد فكرة ثقافتين لصاحبها سى . بى. سنو ، مصداقية فى عالم الآداب أيضاً و لو بطريق مختلف ... ستكون ثمة ثقافتان : ثقافة سافلة و ثقافة عالية دون أن توجد ثقافة وسطى تبنى الجسر بينهما .

من الملاحظات التى قدمنا ذكرها ، يمكن أن نستخلص الأمور

التالية :

(الف) القيم الأدبية نسبية : لكل عصر قيمه الأدبية ، و نموذجه الخاص للترتيب فى قائمة الأهميات ، و تركيزاته الذاتية ، رغم كون تلك القيم ترتبط - كالمعتاد - باللغة و الشكل و المضمون و الوحدة الفنية و هلم جرا .

(ب) القيم الأدبية تتفاوت - فى كل عصر - بحسب تفاوت المجموعات الثلاث من الكتاب و القراء ... أي المجموعات العالية و المتوسطة و السافلة. لكن العادة جرت على تصميم القيم الأدبية و حمايتها عبر حوار بنّاء و دائم بين المجموعتين الأوليين تاركة المجموعة التى تأتى فى أسفل الدرج ، و لا تكون واعية بالقيم الأدبية على وجه العموم .

مسئلة القيم الأدبية ظلت مثار قلق النقاد جميعهم . و من بواعث الاطمئنان أن أيّاً من النقاد المعاصرين لا يركز على القيم الجمالية الخالصة كما كان الحال فى التسعينات من القرن التاسع عشر . و تى . أس . ايليوت الذى يدرى ما يكون عليه عالم القرن العشرين - بسبب الحملة التكنولوجية العارمة - من دماة و هول ، انه يدافع عن قيم الجمال دفاعاً محدوداً ، و يهتم بضرورة ازدواجية الوجدان و النظرية الدينية المتعمقة باعتبارهما قيماً أدبية رئيسية .. و يتكلم أف . آر . ليفيس عن " انفتاح الحياة " أو " إمكانات الحياة " التى تحظى بأهمية فى الأعمال الفنية، لكنه يؤكد فى نفس الوقت بأن " اكتشاف جانب أخلاقى " له أعظم أهمية فى أى عمل فنى. و إنه يقول

" إن ضلوع الأديب على الموضوع و اللغة مقرونا بالنضج فى التجاوب ، من العوامل التى تحسم قيمة الانتاج "

و أى . آيه ريتشاردس أيضاً يشارك ايليوت و ليفيس فى رأيهما إزاء أهمية الاتزان فى الاحساس ، و يتناول أهمية قيم الحياة فى عمل فنى و بطبيعة الحال فإن لعصر التطور التكنولوجى أيضاً ميولا و نزعات خاصة و انه يحمل فى طياته اتجاهات قوية :

أولاً - معلوم أن التكنولوجيا تقوم بتحويل المعمورة على اتساع أفاقها إلى قرية ، و جعلت الاتصال بين أبعد زوايا العالم ممكناً ، عليه فمن الضروري أن تحظى القيم الإنسانية و العلمانية - قيم التضامن البشرى - بمكانة ارفع فى ترتيبات القوائم مستقبلاً .

ثانياً - المجتمع البشرى ككل، فى السعة و التعاطف بحيث أنه لا يمكن تصوره، إذن سيحتاج الفرد - حسبما أعتقد - إلى الحفاظ على هويته الثقافية و الإجتماعية ذات الطابع المحلى أكثر من أى وقت مضى. و فى عصر النمو التكنولوجى قد تكون أعلى المثل و القيم الأدبية عبارة عن

الوحدة فى التعدد.

ثالثا - كون التقدم التكنولوجى (كما يقول ألدوس هكسلى) ينطوى على نزعات تسلب عن الإنسان المفاهيم الإنسانية، يتطلب أن يشمل أدب العصر التكنولوجى فى ثنياه مفهوما تحذيريا ضد القوى المدمرة و غير الإنسانية التى تشكل جزءا غير قابل للانفكاك عن التكنولوجيا.

رابعا - التطور التكنولوجى يجعلنا نتعرف على العالم بارجاءه الشاسعة و المديدة خارج عالمنا، و نتبنى أفكارا عن امكانيات الحياة فى صياغاتها المتعددة، الأمر الذى يؤدى فى نهاية المطاف إلى خلق غموض و شعور بالوحشة على المستوى الفكرى و المادى معا. بناء على هذا فينبغى أن يركز الانتاج الفنى فى عصر النمو التكنولوجى على ضرورة الجذرية فى أرضية الحياة التى نمارسها، و أهمية التناسق فى صياغات المعنى التى تعطينا شعورا بالإنجاز فى الحياة. و هنا لا داعى للقول بان عصر التكنولوجيا، بما عليه أمره من توفير امكانيات هائلة للتفاعل، يفرض على روائع الأعمال الفنية أن تمتاز بتعقيدات و تشابكات شكلا و لغويا، فبإمكان المرء أن يعد تشابك الموضوع و الشكل قيمة رئيسية و جوهرية من قيم الأدب فى عصر التقدم التكنولوجى.

و أخيرا فان عصر التكنولوجيا يحتوى على إمكانيات واسعة لارتكاز القوة و كبت الحريات ، و يوسعه أن يمكن المرء من اتخاذ كافة الأنواع من المناورات غير الإنسانية .. عليه فان الكفاح فى سبيل قضايا التحرير و كرامة الإنسان سيبقى ركيزة اهتمامات الأعمال الأدبية الرائعة بوجه مستمر .

تعريب : راشد على

* مقالة عرضت فى الندوة حول " الكاتب و مستعموه فى عصر التكنولوجيا المتقدم " -

ساهتيا اكاڤيمى، دلهى الجديد

الأدب و التغير الاجتماعى :

وجهة نظر إجتماعية

بقلم : يوكيندرا سينغ

هناك وجهات نظر عديدة يمكن من خلالها دراسة العلاقة بين الأدب و التغير الاجتماعى.

فأولاً . إن الأدب كقالب خلاق لوصف حالة البشر يتعلق إلى حد بعيد بالقوى الثقافية و الوجودية لحياة البشر و المجتمع الذى يتكيف تاريخياً. و هذا التكيف التاريخى و الاجتماعى للأدب يشكل بعداً هاماً و الذى من خلاله يمكن ملاحظة العلاقة بين الأدب و عملية التغير الاجتماعى. و قد أدت المناقشات النظرية إلى ظاهرة الاجتماعى للأدب فى تشكيل كيفيات هذه العلاقة. و قد بلور المذهب الماركسى و التركيبات الهيكلية و الظواهر البنائية و الأجناس البشرية - الاجتماعية و غيرها عدداً من وجهات النظر عن كيفية استعمال التكيف الاجتماعى للأدب و أساليبها و أهدافها الرئيسية و العمليات الإيدولوجية الرمزية و غيرها فى جانب و اللهجات المحلية للأدب فى جانب آخر مع عمليات إجتماعية كمؤشرات للتغير الاجتماعى. إن المواضيع المذكورة ضميمنا فى هذا الصدد هى مفاهيم البناء و الوعى الاجتماعى و الثقافى و القوى التاريخية للتحول الاجتماعى و إتجاهه و هذا يشكل إطاراً لتحليل الأعمال الأدبية أو أعمال الفن و وضعه مع عملية التغير الاجتماعى.

و ثانياً يمكن دراسة العلاقة بين الأدب و التغير الاجتماعى من ناحية معدلات يلاحظ فيها التفاعل بين الاثنين فى المجتمع. و يمكن توضيح فرق فى هذا الشأن بين التاريخ بدقة و التاريخ العريض و بين سيرة الأديب و إبداعه الأدبى، و بين التقليد الشعبى و الشفهى للإبداع، و الأعراف المكتوبة إبداعياً بطريقة رسمية. و كل هذه المستويات لها إتجاه يوضح كيف يشترك الإطارات التصورية لكل من الأدب و التغير

الاجتماعى بعضها مع البعض بإحكام. و إن من النواحي الدقيقة و الجلية للتغير الاجتماعى يوضح المستوى الذى يشكل حدودا مشتركة بين الأدب مع العمليات الاجتماعية على المستويات التاريخية المعينة للبيئة الاجتماعية و الوعى الأدبى و نحن نلمسها فى التقاليد المحلية أو الشعبية و كما نستطيع أن نلمس العلاقة بين الأدب و التغير الاجتماعى على المستويات التاريخية الدقيقة فى المرحلة الإنتقالية و مراحل التطور الكبرى مثل المجتمعات الساذجة و المجتمعات ما قبل المجتمعات الصناعية الاقطاعية و الصناعية الرأسمالية و ما بعد المجتمعات الصناعية و الاشتراكية. و حينئذ يمكن تصوير مراحل التحول الاجتماعى ثقافيا الذى يشكل فيها الأدب و التقاليد الأدبية مراحل هامة و يمكن بذل جهد للحصول على نمط الشكل و الأسلوب و الإيدولوجيا و الهدف و الإتجاه الرئيسى الخ . للأدب بالتوافق مع نمط مراحل إجتماعية للتحول التاريخى. و مثل هذا التحليل للأدب بشأن عملية التغير الاجتماعى قد قام به باحثون عديدون. و تشكل الأسئلة العديدة التى تبرز فى هذا الصدد أساسا للمناقشة.

إن سؤالاً هاماً ، ما هى مكانة الأديب فيما يتعلق بعمله؟ و إلى ماذا يرمز العمل الأدبى؟ و أية عملية إجتماعية توضحها؟ و ما هو دور ذاتية الفنان و شخصيته و تصوره حول الوضع البشرى فى إنتاجه الأدبى و أسلوبه و نمطه؟ و مثل ذلك قد برزت أسئلة نظرية معقدة فى علم الاجتماع عند المعالجة عن الأدب و الفن. و هناك اتفاق عام بغض النظر من التفاصيل بأن الفنان أو الأديب ليس تسجيلا سلبيا أو صورة لعمليات إجتماعية و تاريخية للمجتمع كما تعكسها المرأة. فله شخصيته الإبداعية و حريته التى تتجلى على مستويات عديدة و انما تضرب هذه الظاهرة مثلا للطبيعة الأساسية للرجل فى المجتمع بأن الرجل لا يشبه رجلا آخر و بأن الرجل مثل بعض الناس الآخرين. مثل هذا المفهوم للمستويات فى بنية الشعور الأدبى و فى أشكاله الإبداعية و إتجاهاته الإيدولوجية تساعد فى معالجة العديد من المسائل المعقدة حول العلاقة بين الأدب و التغير الاجتماعى. و تتعلق بعمليات ثقافية و إجتماعية للأدب فى المجتمع : القيمة الجوهرية الإنسانية و فلسفة الجمال عنده و العرض للقيم العالمية التى لها أثر بشأن انتقال ثقافى للبشرية يتجاوز حدود الوقت و المكان. و عنده جعل هذه القيم خاضعة للأسلوب قد امكن كون الأديب فريدا فى إبداعه الخاص و ذاتيته و جدارة عاطفته. و على المستوى الإنتقالى الثقافى و البشرى يخدم الأدب كوسيلة لإقرار منشآت

و قيم إجتماعية. إلا أنه يشكل عكسا انتقاديا للمنشآت المعاصرة و الماضية و قيم المجتمع.

إن الانتقاد و الوعي الانتقادى هى صفات مميزة للأدب الذى لا يعمل فى تصوير التغير الاجتماعى فحسب و إنما فى تمهيده أيضا. إن مفهوم الانتقاد الذى كان أولا مختلفا فى التقاليد الأدبية الماركسية و غير الماركسية و قد وجد أخيرا تعبيراً جديداً فى علم الاجتماع الذى يتجه نحو تغطية الأحداث و خاصة فى المدرسة الإنتقادية ذات علاقة بظواهر الاجتماع و قد انبثق مفهوم النقد عند ماركس من تصورهِ من الدور المتغير للكاتب فى المجتمع أولاً كمصور حازم للتناقضات فى المجتمع و وضع الفئات و استغلالها، و ثانياً، كطريقة لتوليد التطبيق العملى السائر نحو الوعي الثورى و فى هذا العمل الأخير قد أصبح التطبيق العملى الثورى مركزاً لمفهومه النقدي. إن النقد لم يعد غرضاً بذاته و إنما هو الآن وسيلة فقط. و إن التذمر بالنسبة له عنصر لازم و مثير للشفقة و هى مهمته الرئيسية. و إن المركز لهذا المفهوم النقدي هو وجهة نظر عالمى لمجتمع إشتراكى. و بالتالى قد انتقل مركز إهتمام المدرسة النقدية فى الاجتماع و التقليد الماركسى الجديد للنقد الأدبى إلى تصوير وجهة النظر العالمى، مثل مفهوم " الكل " فى لوكاكس الذى كانت عنده الوساطة و المحاكات صنعة أدبية لازمة و بكلمة أخرى، إن مهمة العمل الأدبى كانت هى جذب الانتباه إلى كلية الحقيقة الاجتماعية كشكل منعكس لا كصورة مرآتية للعالم و إنما وساطة أو رسم حازم لحقيقته المعينة فى إطار " الكل " أو وجهة النظر العالمى. كان لوكاكس كثير الانتقاد على الشكل الأدبى السريالى (١) و مصورا للطبيعة و المشاعر التى تثيرها الأحداث فى نفس الفنان لا لأجل الأسلوب الذى يرسم النواحي المعينة للوضع الانسانى و إنما لفشله فى عرضها فى خلفية " الكل " مثل نظام الرأسمالية الصناعية و طابعه الطبقي. هذا هو العنصر الوحيد الذى يربط عملية الابداع الأدبى مع عملية التغير الاجتماعى و تطبيقه العملى

إن المدرسة النقدية الاجتماعية تجدد التأكيد للدور الحازم و المتوسطى للكاتب أو الأديب فى تقديم الحقيقة الاجتماعية كما يؤكد على الكيفية الجدلية للوعي الأدبى. إلا أنها تختلف فى صياغة مفهوم " الكل ". و بدلا من توفيق الشمولية و الاستقلال الذاتى مع هذا المفهوم أنه يحدد مبدئه فى تاريخه الفن و هيكل إدراكه الاجتماعى. و فى شكله المتطرف مثل المفهوم و الجدل السلبي للدورنو إنه يرفض إمكانية بذاتها لمبدأ توسطى فى الكل حيث أن المعترف به هو السلبية الراسخة و المقاومة

التجريبية لجعل العالم ضمن مبدأ واحد يميل إلى منحه هويته. و فى هذه النقطة نحن نكشف اختلافات أساسية للتناول بين التقليد الماركسى وغيره للمدرسة النقدية للإجتماع. إن مفهوم "إدورنو" للجدل السلبي مذكور ضمنا فى تشكيله للنزعة اللاشيئية أو الفوضى الذى يبعد الأدب عن فهم عملية التغير الاجتماعى.

و رغم إتجاهات عديدة يتطور فيها مفهوم النقد فى المجتمع، فإن تورطها فى إنشاء علاقة وثيقة بين الأدب و التغير الاجتماعى شئ لا يمكن انكاره. إن معظم الأعمال الأدبية تتضمن الإدراك بالقيم و المثل فى الإستجابة الجدلية للقوى الاجتماعية و التاريخية للمجتمع. و يتجسد الكاتب هذا الجدل فى عمله عن طريق يلتمس به اثارة وعى جديد بين قارئيه و يخدم هذا الوعى كلا من تعزيز بعض القيم و نظمها و تعويض بعضها عن الأخرى مثل الحركة الاجتماعية. إن للمساهمة الأدبية أيضا طاقة لإدماج أو تحويل نظام أو تغيير تقليد و يطلب عمل أدبى مبدع حقيقى علاقات بشرية متكاملة و تقاليدھا على مستوى عال من الوعى البشرى و تخدم الصفة المتميزة نفسها عملية نزاع الغموض من القيم و التقاليد المتعصبة أو المستغلة. إن كل عمل أدبى عظيم يملك ميزة تمثيل التاريخ و كذلك السمو به. و من خلال هذه الصفة فقط يعمل الانتاج الأدبى الفنى فى مجال التغير الاجتماعى الذى يختلف من عمل علماء الاجتماع أو الباحثين فيه

تبنى وجهة نظر الاجتماع حول التغير الاجتماعى أشكالا تصورية مستمدة من التاريخ، و كذلك من ملاحظة الأساليب الاجتماعية و الثقافية فى المجتمع باستخدام أدوات تجريبية و تكشف هذه الملاحظات قدرة النظرة إلى التاريخ إذا كانت الملاحظات التاريخية و التجريبية مدمجة مع شعور بنظر حول نواح حيوية لعملية التغير. إن تناولنا متينا لدراسة التغير الاجتماعى ينبغى أن يتركب من عناصر علم المنهج العلمى مع الإبداع الفنى أو ما يسمى بملكة الإبداع الاجتماعى و رغم كل هذا، فإن المعالجة الاجتماعية للتغير يتطلب تأكيد نتائج دراستها فى المبادئ الشرعية و التأكد. و قد حددتها مفاهيم علمية و إطارات زمانية - مكانية للتاريخية، و يمكن أن يعمل عمل أدبى عن التغير الاجتماعى إلى الحقيقة. و يكون ممثلا أو متعاصرا للطبيعة و لكنه يملك ميزة تجاوزه الزمان و المكان.

تمنح هذه الصفة المميزة للأدب تساهم فى جميع أشكالها، فى الشعر و الرواية و القصة القصيرة و غيرها و تمنح للأدب خطورة اضافية

بطريقة تتضمن فهم مثل هذا التغير الاجتماعى. و هذا التضمن قد يكون محدد الزمن و متعاصرا مستقبليا أو إحيائيا و لكن فى المفاهيم الأخرى إن عملا أدبيا له خطورة خالدة. و الأدب كعمل للنقد الاجتماعى يلزم كل من هاتين الناحيتين . الفهم و نقد النظم المعينة للمجتمع و التقمص الوجدانى مع الحالة العالمية للإنسان، و إلا ستكون من الصعب شرح انتاج القطعات الممتازة للإبداع الأدبى فى المجتمعات حتى خلال فترات الانحطاط الاجتماعى و الاخلاقى إن العمل الأدبى يكون ذا حساسية تاريخيا أو يمكن أن يكون ذا وضع معين اجتماعيا. و تتحدد تاريخيته بمقدرته على السمو. على هذا ينطوى عمل فنى على تورطات نقدية لفهم التغير الاجتماعى أو لتوليد قوى للتغير الاجتماعى له ثبات أكثر و خطورة واسعة كبيرة.

تشير مسألة معقدة أخرى فى صدد دراسة دور الأدب فى التغير الاجتماعى إلى عملية العلاقة بين الاثنين، يعنى كيف يحدث الأدب تغيرا اجتماعيا ؟ و ظل علماء الاجتماع يعالجون هذه المسألة منذ زمن طويل تحت عنوان النظرية الثقافية للتغير الاجتماعى و تشكل هيئة الأدب و الأعمال الفنية الأخرى على أساس الموضوع الرئيسى و الإيدولوجيات و المساهمات العديدة الأخرى للأدب لتوضح كيفية مشاركة تنابعه و انحطاطه و إرتقائه أو تقلبه خلال فترات معينة من التغير مع تغييرات فى التقاليد الاجتماعية و الاقتصادية فى المجتمع و على هذا النحو تفترض العلاقة بين الأدب و التغير الاجتماعى و توجد محاولات عديدة من هذا النوع فى علم الاجتماع و علم التاريخ الأدبى رغم اختلافات فى الدعم الإيدولوجى للتحليل و على هذا الأساس من الممكن بيان كيفية اختلاف الأعمال الأدبية للرأسمال الصناعية المبكرة فى الشؤون الاجتماعية و تناول المسائل الاجتماعية و الانسانية مما توجد فى الرأسمال الأخير أو ما يسمى بعصر ما بعد المجتمع الصناعى. و هناك أساس كاف لإستنتاج سليم حول العلاقة بين الأدب و التغير الاجتماعى عن طريق هذا التناول فى بلادنا نحن قد سلكت كتابة التاريخ الأدبى فى الغالب الأعم هذه الطريقة مع نتائج إنتاجية كثيرة إن الحركة الوطنية تختلف فى الهيئة اثناء فترة الاصلاحات الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية. و يمكن أن يلمس الواحد فى معظم الروايات الهندية و القصص القصيرة مجموعة من الأهداف الرئيسية المتعلقة بقوى التغير الاجتماعى و تساهم فى إثارة العواطف الاجتماعية فى التغيير الاجتماعى بغرس وعى جديد بين القارئيين، و لكنها فى نفس الوقت تمثل

الأدب و التغير الاجتماعى

القوى و الإتجاهات نحو التغير الاجتماعى.
إلا أن اختيار النظرية الثقافية لفهم العلاقة بين الأدب و التغير الاجتماعى لا يبحث العملية التى يولد الأدب عن طريقها الوعى الاجتماعى الجديد و قد يفجر قوى التغير الاجتماعى فى المجتمع بطريقة جماعية فى المجتمع فى مرحلة ما من انتشاره بل يحدد عملية التغير عن طريق الترتيب التاريخى الذى يشارك فيه الصورة الأدبية السائدة بالاختلاف مع التقاليد الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية فى المجتمع. و مما لا شك فيه أن الارتكاز على هذه الصور يجعل مهمة التحليل سهلة و لكنه لا يوضح كيف يولد الأدب الوعى المفضى إلى التغير الاجتماعى. و قد حددت الاساليب الجديدة للتحليل الثقافى الذى يعالج جدلية بنية الشعار و نقله، هذه العملية داخل النظم الرمزية. و يزعم بأن الرموز الأدبية تتطلب مقاومة المناهج الرمزية عن طريق عملية جدلية لمعالجتها أو سلبيتها. إن الأديب يساهم فى توليد الوعى الانتقائى بتقديم رموزه سواء أ كان منطويا على الادراك أو خاليا منه صريحا أو مذكورا ضمنيا فى انتاجه الأدبى. و لكنه يشكل جزءا لا يتجزأ لإنتاجيته و التزامه. إن لعملية الإلغاء هذه ناحية تطبيقية فى جانب، و فى جانب آخر تساهم فى توسيع معانى الرموز و يلتمس الأدب عن طريقها إحداث التأثير على عملية التغير الاجتماعى. و ليست عملية توسيع الرموز بدون إطار الطبقات و الفئات و الأعراق و غيرها الذى عن طريقها تصبح توسيع الرمز الأدبى و التى سماها لوكاكس عملية الوساطة و محاكاة قوة أدبية و تولد حركات اجتماعية و تحدث تغييرا اجتماعيا. و قد بقى حتى الآن ليدرس كيف تتم هذه العملية المعقدة لإحداث بيئة للتطبيق العملى الاجتماعى عن طريق الأدب و نظمه الرمزية فى المجتمع. إلا هناك دراسات قد جرت حيث تمت ملاحظة العلاقة بين الرموز الثقافية أو الرمزية. و إن ناحية هامة فى هذا الشأن يمكن أن يشير إليها أحد فى هذا الشأن هى حركات ديفى (Devi) القبلية فى انحاء مختلفة من بلادنا.

و يقودنا هذا أيضا إلى مفاهيم هذا التحليل للعلاقة بين الأدب و التغير الاجتماعى. و هو يتعلق بالجدال أو التوترات فى التقاليد الأدبية نفسها، و خلال الماضى الأخير، قد ظهر الأدب الثائر بصفة كونه ضد التيار الأدبى السائد مع التركيز على التصوير الأدبى الثقافى البديل و ايدولوجيته الذى هو على نقيض التقليد السائد. و بنفس الطريقة يقدم أدب داليت (Dalit) فى الهند مثالا مشابها تقريبا لأدب معاكس. و فى بلادنا نحن نلاحظ تاريخا طويلا لمثل هذه التقاليد الأدبية المعاكسة فى الأدب

و الثقافة الشعبية، و لو انه شفهي بمعنى انه رسالة شفوية، و يعبر الجزء الكبير من رموز الأدب الشعبى ايدولوجيته و مقاومته لالغاء التقاليد الاجتماعية و الثقافية المسيطرة المستبدة فى المجتمع. و لا شك أنه قد تم دمج معظمه بعد ذلك انتقائيا فى الأدب الرئيسى، و لكن مع ذلك تبقى له أهمية خطيرة. و المؤرخون قد حللوا فى الآونة الأخيرة دور مثل هذه الانتاجات الادبية للحركة القبلية و الريفية و العرقية فى المجتمع. إن عملية النقل الرمزي و توسيعها قد ربطها بعض المؤرخين و خاصة الذين يدرسون الحركات التاريخية الدقيقة فى المجتمع بعملية ثورية و العنف ضد التقاليد الاجتماعية المستبدة. و لكل مثل هذه الرموز أساس فى الأدب و هى توصل كيف تستطيع المساهمات الادبية فى جعل الشعب ذا حساسية و كذلك كيف تدفعه إلى خطة عملية مع قوة للتغيير الاجتماعى. نحن قد لمسنا العلاقة بين الأدب و التغيير الاجتماعى من منظور الأديب و شعوره و من جهة نظره للإنتاج الأدبى و إيدولوجيته و خطورته كمصدر للنقد الاجتماعى ثم كمؤشر للتغيير الاجتماعى بإستخدام طريقة النظرية الثقافية. و نحن رأينا أيضا كيف يرمز الأدب لا إلى صورة الانتقال الاجتماعى عبر التاريخ بل وجدنا أن مبدأ جدليا يتحكم فى هنيئتها الرمزية نفسها. و انه يحدث وعيا إجتماعيا عند الشعب لإحداث تغيير و حركات اجتماعية ثورية أحيانا. و يستطيع الواحد أن يلاحظ فى جميع هذه النواحي لتفاعل الأدب مع عمليات إجتماعية بأن الأدب يلعب دورا فى التغيير الاجتماعى عبر التاريخ الدقيق و فى شخصية الكاتب و سيرته و التاريخ العام و الهيكل الاجتماعى و التقاليد الثقافية للمجتمع. و لا شك أن هذه الأشياء تلتقى فى عمل الإبداع الأدبى على مستوى التاريخ الدقيق، إن التفاعل بين الأدب و المجتمع يجد التعبير بشكلين .

أولاً فى أشكال القوالب الأدبية و المعانى و الإيدولوجية المثلثة و العوامل التى ترتبط بالقوى الاجتماعية و الثقافية المحددة لكل واحدة من مثل هذه الأشكال.

و ثانيا . فى علاقة اللهجات بين التقاليد الادبية الشعبية و الداليت (Dalit) و القوى المتمردة و التقليد الأدبى السائد. و لكل من التقليدين من الإبداع الأدبى لهما عوامل فك الربط الكبرى و لكنهما مع ذلك يتفاعلا بطريقة وثيقة مع البعض. و هذا التفاعل بالذات يتبادر إلى التغييرات لا فى العوامل الادبية نفسها و إنما فى مقدرتها فى أحداث تغييرات ثابتة فى المجتمع.

ففى حين نحن نحلل الابعاد التى يلاحظ فيها ارتباط التغير الاجتماعى و الأدبى، علينا أن نسلم الحدود التى يتميز بها هذا الارتباط. إن التغير الاجتماعى عملية اجتماعية معقدة و العلوم الاجتماعية ليست لها حتى الآن نظرية قوية كافية لشرحها و للتكهن بمسيرتها. إنها تقدم خطط تصورية مقنعة و يمكن عن طريقها فهم التغيرات الاجتماعية و خاصة فى وجهة نظر طويل المدى. و لكن تنقص العلوم الاجتماعية نظرية عادية للتغير الاجتماعى. و المساهمة التى يحدثها الأدب فى عملية التغير الاجتماعى و الأسلوب الذى يسبب العملية كمؤشر للتغير فى المجتمع يمكن أن تلاحظ بوصفه أسبابا طارئة مع قوى أو عوامل التغير الاجتماعى الكبرى. و رغم طبيعتها الطارئة، إن للأدب ملابسات قصيرة المدى و طويلة المدى لإحداث تحريك و تأثير فى وعى الشعب فى المجتمع. و ليس هيكل وعى الشعب صالحا لكى تستنفده تماما البنية أو قيم الوعى الأدبى. و يؤثر الأدب فى جزء معين فى ميول الشعب و أيولوجيته الرامية إلى القيم و لو استطاع أحد أن يميز بين مجالات القيم الوجودية أو النفعية فى حياة الشعب التى منها يملك خطورة السمو من حيث الوجود أو عدم النفعية، فعندئذ يمكن أن يخمن بأن التغيرات تحدث أولا على مستويات القيم الوجودية النفعية. إن الوعى الجديد يتوسع ببطء كبير إلى المجال الآخر بمرور الزمن. و هذا يفسر الوقفة الثقافية فى عملية التغير الاجتماعى. إن التغيرات فى الاقتصاد و التكنولوجيا و النواحي الوجودية الأخرى من الحياة تقبل بسهولة و لكنها لا تحقق فى القيم و المعتقدات الجوهرية و الإدراك الدينى و ما يتعلق بالطقوس الدينية بمثل هذه السهولة. فلا تأخذ القيم الأساسية و الجوهرية للشعب فى مجتمع وقتا طويلا فقط فى أحداث تغييرات بل إنها تفلت فى أحيان كثيرة من إمكانية التغير بفعل تحسينات ملائمة تشمل على قيم أو أيولوجية جديدة فى بنيتها العرفية. و يقدم تدرج هذه القيم مبدءا آخر للحد فى عملية التغير الاجتماعى و انه ربما يعين الحد الذى يمكن ملاحظة العلاقة بين الأدب و التغير الاجتماعى بمعنى الكلمة

تعريب: شميم الحسن أمانة الله

(١) السريالية مذهب فرنسى حديث فى الفن و الأدب يهدف إلى التعبير عن نشاطات العقل الباطن بصورة يعوزها النظام و الترابط.

الانسان المعاصر و الصراع الاجتماعى

الدكتور نثار احمد الفاروقى

رئيس قسم اللغة العربية و آدابها

كلية الآداب، بجامعة دلهى

إن المجتمع الانسانى يتأسس على الصراع، و به يكون قابلا للتغيير و سالبا عن نفسه و جوده من حين لآخر. هذا الصراع يجد فى العلوم العمرانية. تفسيراً، و فى العلوم الاقتصادية تفسيراً آخر. و فى النظام الاشتراكى يسمى بالجدلية. لكن الأديان بحكمها أهم مقومات المجتمع الانسانى و أقواها فى بعض الحالات، تنظر إلى ذلك الصراع بمنظورها الخاص، و تقترح طرقاً و تدابير مستقلة لمعالجته و لإضفاء طابع التوازن عليه.

إرتقاء المجتمع البشرى و نموه نمواً صحيحاً، يكون بوجه ما مديناً للتباين و التصارع لأنه يستحيل بدونه تطهير المجتمع و تنزيهه من الشوائب و الأدناس. و من ناحية أخرى فإن تدبير شئون المجتمع و تسييرها على وجه مطلوب، تستدعى نوعاً من الانضباط و التنظيم و التناغم. بهذا فإن المجتمع فى تقويمه يكون أشبه بنظام الطبيعة الذى تأتى التناقضات فيه مقترنة بانضباط و تنظيم دقيق

المجتمع البشرى فى صياغة العامة يتكون من مقومين . أحدهما يخضع - تشكيلاً و ترتيباً - لنظام الطبيعة ، كمثال النظام الزراعى الذى يتطلب بقاءه انضباطاً و توازناً و تنسيقاً بينه و بين الطبيعة. و المقوم الآخر - من قبيل الأنظمة البشرية الاقتصادية و الصناعية - هو من صنع الانسان نفسه. و الصراعات التى يعيشها المجتمع البشرى المعاصر، وليدة نفس الأنظمة المصطنعة. و لو ألقينا نظرة عابرة قبل تحليل تلك الصراعات و التمعن فى عواملها فى ظواهر المجتمع الانسانى، فنجد الجشع يتصدر قائمة المساوئ - العدد المشوائى وراء الأهواء، و السباق

المجنون فى تحقيق الشهوات، تدفع بالانسان إلى حافة هلاك مجتم و هو غافل عنها. و من هذا الداء - داء الجشع - تتولد عدة أمراض خبيثة كالانانية و الجور. الانانية لا تكون مقصورة على كسب المنافع الذاتية ، و انما تتخذ طابع المساة عندما يبرر الانسان - تحت تأثيرها - الاضرار بمصالح الآخرين. و من هنا تنبعث نزعات العدوان و الجور التى تعرض شرف الانسان للخطر، و تجعله خاليا من عواطف التراحم و الوداد التى ميزه الله بها عن الملائكة و الحيوانات. فالقلوب القاسية كالحجر أو أشد منه قسوة، لاتلين لالام البشرية و لاترق لهمومها، أمر أصحابها يكون أسوأ حتى من الحيوانات. و عاطفة الظلم هذه تؤدى فى نهاية الأمر إلى دمار مفاهيم الخير و الشر، و الباسها بعضا ببعض. الحقيقة أن المجتمعات الانسانية فى تماسكها و سعادتها استمرت - على مدى الدهور - تدين لهذه المفاهيم، و بات الانسان لايقبل على المنافع المادية لكونها مناقضة للمبادئ الخلقية أو للمنفعة العامة. و عاة المجتمع الانسانى المعاصر المتمثلة فى تدمير القيم النبيلة و تخليط خيرها و شرها و غيابها عن تفكير الانسان، خلقت داءين آخرين . الكذب و الانخداع. فالانسان - فى زمننا - يندفع فى حرصه على تحقيق المصالح الذاتية إلى الايمان بأوهام و خرافات و أخذها مأخذ المسلمات، و بتعميه عن الحقائق لمكسب مادية مؤقتة و عادى، يعرض مفاهيم الخير و الشر للسخرية، و يعاقب عليه بالاصابة بالشعور بالنقص الشعور الذى لايجعل الفرد - فى اعماق نفسه - قاحلا و غير قابل للنمو و الازدهار فقط، و انما يكون شرقة بالنسبة للمجتمع و الشعب أيضا. و يقول علماء النفس إن الشعور ذاته يتخذ طابع الاستكبار و الاغترار بالذات، و يجد انعكاسا فى أحداث من قبيل الحرب العالمية الثانية.

الابتعاد عن الطبيعة و الدوران فى محيط العالم الذى صنعه الانسان بيده، ظواهر تمثل مأساة أخرى من مآسى المجتمع المعاصر. فبالقدر الذى يقترب الانسان إلى الطبيعة تفكيرا و مزاجا، بنفس القدر يجد متعة فى البساطة و الترفع عن المترفات، فيما لا يؤدى التباعد عنها سوى إلى الإضطراب و القلق. العلاقة مع الدنيا تتناقص بتزايد الانسان معرفة للطبيعة و انجذابا إليها و الانغماس فى حبيها. من هنا فان الصوفية و الدراويش يجدون فى حياتهم البسيطة المليئة بالمناعب، تسلية قلبية لا يحلم بها غيرهم فى حياتهم الدنيوية بجميع ما فيها من رونق و بهاء. هذه المساوى تخلق فراغا نفسيا لدى الفرد و تزيد المجتمع

توتروا و قلقا لكونه مكونا من أفراد يعيشون فى الفراغ. السمات الرئيسية لمثل هذا المجتمع تكون القلق و القوضوية و اللامقصدية. و بعكسه فان الدين يدعو الانسان إلى حياة هادئة . حياة تجعل من هدف نصب أعينها- الهدف النهائى الذى يعرف فى مصطلح الدين بالعقيدة، و ينير لنا الطريق بكافة معاله.

يمكن أن تختلف الأديان بعضا مع بعض حول هذا الهدف النهائى أو العقيدة، فيعرفه دين بالنجاة و الآخر بـ " نيرفانا ". بيد أن الاسلام يدعو الانسان إلى الايمان بالآخرة، و هى عبارة عن حياة بعد الموت، سيحاسب فيها المرء على أفعاله و أقواله، و يجزى أو يعاقب فى ضوءه. الايمان بالآخرة و اتخاذها نصب الأعين، يعد الانسان لحاسبة الذات. أما عن المجتمع الجديد القائم على الأنظمة الصناعية و العلمية، فانه قد أعطى الانسان - من سوء الحظ - قوة مادية على حساب القوة الروحية و الايمانية، و ذلك نفس ما نبّه إليه الشاعر الاردى أكبر إله أبادى، حين قال :

الله يعصمنا من بركات الكهرباء
تعطينا ضياء و تستلب نورا

الأنظمة الإجتماعية المصطنعة فى عصرنا، استمرت تعتبر الدين حجرة تعثر فى طريقها، فيما كانت الاشتراكية و لاتزال ترفض أى توافق معه. و السبب فى ذلك يعود إلى أن الانسان أخذ الدين مأخذ الوسائل المادية التى استغلها و استفاد بها، فشاء أن يستخدم الدين لتحقيق منافع مادية تافهة رخيصة، الدين فى أهدافه الرفيعة، يدعو إلى تمتين أواصر بين أبناء البشرية، و الانسان استغله للنيل من الروابط الانسانية.

الدين يعرفنا على خالق و ربّ للعالمين، و على أن الخلق كله عياله. اذن فان الارتباط بالخالق يفرض الارتباط بمخلوقه. و فى حالة انقطاع الصلة بين العبد و ربه - كما هو الحال فى زمننا - لا تكون للروابط مع الخلق قيمة أو أهمية فى حسابات الانسان.

بهذا الصدد يفتقر الانسان إلى نموذج تتجسد فيه القيم باسمى مفاهيمها و لا شك فى أن الشخصيات الدينية -دون الفلاسفة أو العلماء أو الصناعيين - تكون أرقى أمثلة لذلك. و الصوفية و الدراويش و النساك وحدهم يمثلون القيم الانسانية النبيلة. الحقيقة أن غياب عقيدة

الانسان المعاصر و الصراع الاجتماعى

الأخرة عن حياتنا، أتى يضعف الإيمان و يرسخ - فى محله - جذور التشكيك و الشبهات، و يؤدى المرء بالتالى للاعتقاد بأن " اليقين " وهم، و " الظن " هو الأصل و الحقيقة. و الانحلال و التوتر الذى يتعرض له المجتمع نتيجة ذلك الاعتقاد يدمر الملكات الانسانية فى عظام الأمور.

الانسان فى زمننا مصاب بشعور جامع بالغربة. و المجتمع الانسانى لم يعد له تشخص أو هوية. ثمة أحشاد بشرية تسمى و تتحرك بدون هدف، و صراع مستمر بين الانسان و قواه الذاتية. الآمال تتحطم و الأحلام تتكسر. و لا يعرف أحد عن السبب

الدين فى جوهره عبارة عن نظام و إنضباط. و يستحيل - منطقيا - الحفاظ على نظام المجتمع إلا فى اطار القواعد الدينية. النظام شرط اساسى للعمران. و بدونها لا يكون ثمة سوى الشغب و الفوضى.

من الكليات المسلمة عامة أن عواقب اساءة استعمال قوة، تكون وخيمة بمدى تعاظم تلك القوة. و الدين بدوره قوة غير عادية لعبت دورا ايجابيا فى حياة الانسان على تعاقب الألف و مئات الألف من السنين، و ساعدت البشرية فى متابعة المسيرة على درب النمو و التقدم. الدين عرفنا على أنفسنا، و على مكامن روحنا و صفاء قلوبنا بما عليه أمرهما من قوة. الدين علمنا الاخلاق و النظام، و أرشدنا إلى جوهر الانسانية و إلى طرق الحفاظ على عرضه، و بإمكانه أن يضطلع نفس الدور فى زمننا شريطة الا يستغل لأغراض مادية و منافع مؤقتة، و قدسيته تعصم من المجتمع الاصطناعى و أدناسه. فالحقيقة أن جميع المساوى التى تسود المجتمعات الانسانية العصرية، و تنعكس فى حب المال و السلطة، و الجرى وراء الشهوات، و الأنانية و الكذب، و الاغترار بالذات و الاغماض عن الحقائق، و عبادة الأباطيل و الخرافات، و القسوة و الظلم، و هيمنة العواطف السلبية، و ازدحام الوجوه دونما تشخص أو هوية، و المكوف على الدمار و التخريب، كلها وليدة الابتعاد عن الدين، و عزل الإيمان و العقيدة عن حياة الانسان. و لن تؤدى بنا وسائل البذخ و المترفات سوى إلى تعميق الفراغ الروحى و العقلى، لو لم نهتد إلى طريق النجاة بالعودة - نتيجة ذلك الصراع - إلى حقيقة وجودنا و خالق أنفسنا عز و جل.

العنصر البوذي

فى الفكر و الثقافة الهنديتين المعاصرتين

بقلم : د. ايس . ناروانى
استاذ الفلسفة فى جامعة اله آباد سابقاً

موضوع المكانة الحقيقية للبوذية فى التراث الثقافى الفنى للهند. هو موضوع تدور حوله اختلافات واسعة فى الآراء بين العلماء. و قد أبديت آراء متطرفة من جهة و عن مدى تأثير بوذا بنفسه. و عن تأثير أفكاره و اتجاهاته على التقاليد الهندية من جهة أخرى. فى العقود الأولى من القرن التاسع عشر اعتبرت البوذية أولاً كأحدى الطوائف المتعددة للهندوكية، طائفة فقدت أهميتها تدريجياً و تلاشت فى أرض مولدها. و مضى بعض العلماء إلى الطرف الآخر لوصف البوذية بأنها تقليد كامل يعارض الهندوكية فى جميع أفكارها الأساسية و أنكروا أية صلة بين الهندوكية و البوذية مؤكدين على ان الهند بعد ان تلاعبت بالبوذية لوقت قصير وجدتھا غير مقبولة و طردتها.

على الرغم من ان هذه الآراء المتطرفة لا يعبر عنها مزيداً إلا ان الكتب حول التاريخ الثقافى للهند لا تزال تكشف عن تفاهم غير مناسب لدور البوذية فى الورقة الحالية سأبحث بتفصيل تأثير البوذية فى الحياة الفكرية و الثقافية و إلى حد ما الحياة الاجتماعية فى الهند فى العصر الحديث. و بما ان كلمة " الحديث " كلمة غامضة مبہمة يجب على ان أوضح ان الفترة التى تمت دراستها هنا هى فترة ممتدة تقريباً بين أواسط القرن التاسع عشر و السبعينات من القرن العشرين إلا أن همناً الرئيسى سيكون موضوع الهند الحديثة و انه من اللازم ان أبدأ بتقييم وجيز للعامل البوذى و الثقافة الهندية فى العهود القديمة و الوسطى، هذا التقييم من شأنه ان يساعدنا فى وضع موضوعنا بمنظورية مناسبة و فهم مدى و أهمية ما هو يسمى بالانعاش البوذى فى الهند الحديثة.

إن " الأمير سيدهارتا " (Prince Siddhartha) الذي عرف فيما بعد كبوذا كان ابن الملك " سودودانا " (Shuddhodana) و الملكة " مايا " (Maya) ملك كابيللاوستو و كان اسم أسرته غوتام (Gautama) و اسم العائلة " شاكيا " (Shakya). و على الأرجح ولد في ٥٦٢ قبل الميلاد و بعد زوال وهم اللذات الدنيوية و تقلقه لمشاهد الآلام و الموت نبذ قصره في سن ٢٩ عاما تاركاً ورائه زوجته " ياشودرا " (Yashodhara) و ابنه " راهولا " (Rahula) و حصل على الاستنارة بعد ست سنوات نعت شجرة " بودهي " بالقرب من غايا (Gaya)، ألقى البوذا عظته الأولى في حديقة الغزال في " سارنات " (Sarnath) و قضى بقية حياته حوالي ٤٥ سنة يتنقل بين القرى و المدن في شمال الهند و شرقها ملحا على قهر النفس و المحبة و توفي بوذا في سنة ٤٨٣ قبل الميلاد في " كوسينارا " (Kusinara) التي لا تبتعد كثيرا من مسقط رأسه. قبل وفاته نظم أتباعه في سانغها (Sangha) أي " نظم الرهبان " في البداية كان الرجال يسمح لهم بالدخول فقط و لكن فيما بعد سمح للنساء الانضمام إليه و تم تشكيل نظام الراهبات.

بعد فترة قصيرة من وفاته شكل مجلس في راجكيري (Rajagriha)، ترأسه كاشيف (Kashyapa) أكبر تلاميذه سنا و في هذا المجلس وضعت تعاليم المعلم و نظمت في ثلاثة أقسام رئيسية " تعاليم بوذا " سوتا بيتا كا (Sutta Pitaka) قوانين الانضباط و السلوك ثانيا بيتا كا (Vinaya Pitaka) و مناقشة المسائل الفلسفية و النفسية ابهيدهاما بيتا كا (Abhidhamma Pitaka) كل هذه الأقسام مع تعليقات لاحقة شكلت الأسفار المنزلة للبوذية و بعد مائة عام عقد مجلس آخر في ويشالي (Vaishali) لتصفية الخلافات التي برزت حول المسائل النظرية و العملية أيضا.

إن المعالم الرئيسية في التاريخ اللاحق للبوذية يمكن ان نذكره الآن بإيجاز. أول نقطة تحول كانت اعتناق الامبراطور أشوكا (Ashoka) للديانة الجديدة. بعث أشوكا بارساليات إلى الدول الأخرى و أقام نقوشا ينصح فيها رعاياه ليتبعوا تعاليم بوذا كما عقد اجتماعا آخر للمجلس الثالث في باتليبوترا (Pataliputra) و برزت خلافات التوكيد بين الصوف المختلفة للبوذية لأول مرة إلى حيز الوجود في هذا المجلس مما أدى حتما إلى ظهور مدرستي: " ثيراوادة " (Theravada) و " مها يانا " (Mahayana).

توفي أشوكا في ٢٣٢ قبل الميلاد و القرن الذي أعقب تلك الفترة كان فترة توسيع البوذية و تعريفها. و أصبح العامل المقدس يزداد أهمية تدريجيا. و لم يعد ينتظر إلى بوذا كمعلم و مرشد عظيم فقط انما بدأ

يعتبر كمخلص و بمرور الزمن بدأت عبادته أيضا. في القرن الأول بعد الميلاد عقد كانيشكا (Kanishka)، ملك كو شانا (Kushana) المجلس البوذي الرابع في " تاكسيلا " (Taxila) و جرت محاولات للتوفيق بين المدرستين إلا أن العملية لم تكلل بالنجاح و أصبحت البوذية بعد انهيار سلالة " كو شانا " لا تتمتع برعاية ملكية. و حتى قبل أن ترسخ الكو شانا سلطتها في شمالي غرب الهند كان هناك احياء براهمنى قوى تحت سلالة الهند في شرق الهند (للقرنين الثانى و الأول بعد الميلاد) و بلغت الحركة ذروتها فى عهد ملوك غبتا (Gupta) (القرنين الرابع و الخامس بعد الميلاد) و شهدت القرون التالية ظهور سلالات الهنالك فى أقاليم مختلفة من الهند إلا أنه كما سنرى فيما بعد استمرت البوذية فى ممارسة النفوذ العميق على التعبير الدينى و الفنى للتقليد الهندى

بدون أن نتطرق إلى تفاصيل التعاليم البوذية سأذكر بعض الميزات الفريدة ، حتى يمكن فهم تأثير البوذية فى العصور المتتالية، تجنب بوذا مناقشة المسائل الفلسفية لكون القلق الرئيسى له المعاناة و أسبابها إلا أن هناك افتراضين فلسفيين القانون المؤقت الذى يطبق على العالم الظاهرى و قانون الأسباب الذى يطبق على الانسان و الطبيعة المادية على السواء. اعترف بوذا بالفلسفة السامية للتكوين و لكن رفض التكهّن بطبيعتها و نسب الآلام إلى العطش العطش الذى يجعلنا نتمسك بالاشياء غير الدائمة و ذلك يربطنا بعجلة تجدد الولادة و من خلال التعاطف و المحبة و النظرة الداخلية فى طبيعة الحياة ، يمكن للفرد أن يحقق التحول الداخلى المؤدى إلى الخلاص - نيرفانا - (Nirvana) و دعى بوذا إلى قوة الاحتمال و أكد على الروح الداخلية بدلا عن السلطة السفيرية المنزلة أو الشعائرية و قال فى الكثير من مواعظه كان هناك بوذا قبله و سيكون بوذا من بعده أى أنه كان واحدا فقط من بين المظاهر المتعددة للحقائق المقدسة

و لدراستنا لدور البوذية فى الفكر الهندى و الثقافة القديمتين تظهر هناك عدة نقاط مثيرة و مرشدة و لكن من سوء الحظ اهتم بعضها أولا نرى أن النزاع بين الهندوكية و البوذية لم يكن أبدا قائما على رفض أى الطرفين للآخر كانت نقطة بداية بوذا مسألة المعاناة بدلا عن طبيعة الحقيقة رفض بوذا عصمة فيدا و تحدى عظمة البراهمن و كان صامتا حول فكرة الله بالمعنى التقليدى ، تلك الخلافات من الطبيعى انعكست فى الانتقاد الحار لأفكار البوذية فى كتب الفلاسفة الهنود إلا أن الانتقاد لا يعنى رفضا علنا، تنقل بوذا من قرية إلى قرية لأكثر من ٤ عقود يبشر

العنصر البوذي في الفكر و الثقافة

بأفكار ربما لم تكن مهضومة بالنسبة للهنادك المتحفظين الا ان أحدا لم يتدخل في شئونه كما انه لم تتم معاقبة اتباعه.

ثانيا . انه من الواضح ان البوذية كان لها أثر عميق حتى على مدارس الفكر المتعصبة. وفقا لبعض العلماء استخدام الكلمات مثل " ميتري ، اهمسا (Maitri, ahimsa) و نيرفانا " (Nirvana) في كتاب " بهاغوت غيتا " انما يدل على هذا الأثر. ان أفكار أوطارا (Avatara) و الحقيقة السرمدية و الظاهرة في تجدد التكوين البشري المعتقد واضحة في ملاحظات بوذا المذكورة سابقا و حتى شنكرا جاريه (Shankaracharya) ، مؤسس نظام أدوتيا فيدانا (Aduatia Vedana) و أبرز الممثلين للفكر الهندوكي يبدو انه كان قد اعجبه بعض الأفكار البوذية. و في الواقع وصفه بعض النقاد كبوذا متنكر.

ثالثا انه من المهم ان تلك الفترات في التاريخ الهندي التي ميزها تمسك قوى للهندوكية المتعصبة تتزايد عهدا جميلا مزدهرا للفن و الشعر. و بالتالي فان ملوك سونغا (Sunga) و أندهرا (Andhra) لم يكونوا من الموالين للبوذية في معتقداتهم الدينية الا ان أكبر الضرائع البوذية في امراوتى (Amaravati) و سانشي (Sanchi) ترجع إلى فترة حكمهم و فيما بعد في العصر الذهبي للهندوكية فترة غوبتا (القرن الرابع و الخامس بعد الميلاد) انتجت تحف الرسوم البوذية في اجنتا (Ajanta) و صور بوذا العظيمة في سارنات (Sarnath).

رابعا : نلاحظ ان الفرق بين العقيدتين يبدو راديكال (Radical) فقط في المرحلة الاولى من البوذية. مع مرور الزمن تضيق تلك الخلافات و اكتشفت أرضية مشتركة للإجتماع، تحول الكتاب البوذيون من لغة بالي (Pali) إلى لغة السنسكريت كما جرى حوار متواصل بينهم و بين نظرائهم الهنادك. ادخال بهكتي (Bhakti) و عبادة بوذا أتى بالبوذية قريبا من الهندوكية روحانيا كما كان اليوغا جسرا آخر بين هاتين الديانتين. و أشير إلى بوذا في كثير من الأحيان باسم مها يوغى (Mahayogi). و إحدى المدارس الهامة للفكر البوذي تدعى (يوغا جارا) و في فلسفة ناغرجونا (Nagarjuna) الذي يعتبر أهم الناطقين لفكر ماهايانا (Mahayana). هناك تقارب كثير للمعاليم الاولى للابوانيشد.

و أخيراً يجب أن نذكر ان شخصية بوذا نفسه كانت موضع احترام أكبر حتى عندما تعرضت أفكار بوذا لنقد حام على المستويات الفلسفية و الدينية. و حتى الذين رفضوا البوذية قبلوا بوذا و اعجبوا به بسبب حكيمته العميقة و نبل أخلاقه مع مرور الزمن رفعت مرتبة بوذا من

المستوى البشرى إلى المستوى المقدس و وصف بوذا فى البوراناس (Puranas) كشكل للفيشنو (Vishnu) و جاى ديغا (Jayadeva) شاعر آخر فى التقليد السنسكريتى شمل بوذا بين التجسيدات العشرة للاله فيشنو. و يقول : ياكيشوا اتخذت شكل بوذا و بقلبك المليئ بالعطف.

و يمكن اعتبار الهندوكية و البوذية كفرعين لشجرة واحدة أو طريقتين فى بعض الأحيان تمتدان متوازيين ثم يلتقيان ليصبعا شارعا واحدا عريضا ثم ينقسمان و يمتدان متوازيين كما يمكن وصف العلاقة بين الديانتين متشابهة لأخرى. فى بعض الأحيان نرى اخوين يبدوان مختلفين تماما من بعضهما البعض فى طفولتهم و صباهم. احدهما قصير و الآخر طويل احدهما فاتح اللون و الآخر داكن ، واحد منهما يبقى فى المنزل و الآخر ينصب إلى البلاد البعيدة. و لكن عندما يصبح الاثنان فى اعمار متوسطة فيبدو التشابه بينهما ظاهرا. و فى شيخوختهما يبدوان متشابهين بسبب الميزات العائلية التى ورثوها إن البوذية و الهندوكية هما مثل الإخوين اللذين يظهر فيهما التشابه الأسرى لدى نضوجهما.

و فى ختام القرن الثامن بعد الميلاد انخفض اثر البوذية كديانة تنظيمية فى الهند و حافظ الكهنة البوذيون و العلماء على احياء تقاليدهم فى أماكن متشتة فى مراكز التعليم. الا ان البوذية فقدت ترويجها بين الناس و حتى فى عهد الملك أشوكا و كانيشكا (Kanishka) شكل البوذيون أقلية صغيرة من مجموع سكان البلاد. و انخفضت القوة العددية للديانة الجديدة بسرعة. الا ان اثر الفلسفة البوذية و الفن و القيم الخلقية بقيت راسخة كما ان الثقافة و المجتمع فى الهند استوعبا ما كان هاما فى البوذية. و على الرغم من ان الجالية البوذية كانت صغيرة و ان البوذية من الناحية السطحية بدأت و كأنها تلاشت إلى الخلفية إلا ان العنصر البوذى استمر فى كونه هاما فى التغير الكامل للحياة الدينية فى الهند

و كان لإنشاء السلطة السياسية الاسلامية فى نهاية القرن الثانى عشر علاقة بنهاية البوذية كديانة تنظيمية فى الهند لأن عبادة الأصنام تعتبر إثماً فى الاسلام. و عندما بدأ الاسلام بالتوسع و الانتشار فان صورة بوذا التى انتشرت فى جميع أركان آسيا أصبحت رمزاً خطياً لعبادة الأصنام. فى اللغة الفارسية ان كلمة " بت " المشتقة من بوذا تعنى صنما أو صورة. و البنغال التى كانت إحدى المناطق المتعصبة و الشديدة التمسك بالبوذية تأثرت كثيرا من الفتوحات الاسلامية. و فى عهد الملك أكبر الذى تابع سياسة الاحتمال الدينى فقدت البوذية كثيرا من

العنصر البوذي في الفكر و الثقافة

أهميتها. و عندما عقد الملك اكبر في بحثه النبيل عن ديانة عالمية اجتماعا دينيا في فتح فور سيكري (Fatehpur Sikri) دعى الهناك المسلمين و المسيحيين و حتى الجينيين إلا أنه تجاهل البوذيين.

و كانت كشمير هي إحدى المناطق التي استمرت البوذية فيها بالانعكاس في الحياة الدينية للشعب. و إلى حد ما في ولاية البنغال فان الاثر البوذي على الطقوس الدينية و الاحتفالات استمر حتى بعد الفتوح الاسلامية. و بالنسبة للبقية فان الأفكار البوذية اخذت بعين الاعتبار في الدوائر الاكاديمية الفلسفية. و اعتبر المتمسكين بالأنظمة الفلسفية المختلفة " دارشناز " انه من الضروري أن يفتقدوا الآراء البوذية. ان النقد هو دوما اجلا لأهمية الآراء المنتقدة. كما ان البوذية اثرت بطريقة غير مباشرة الفكر الهندي في القرون الوسطى خاصة في النيبال و التبت. في الواقع فان يوغا و تانترا (Tantra) هما نقطتان هامتان للقاء بين الهندوكية و البوذية.

إن إعادة استكشاف البوذية بدأ في نهاية القرن الثامن عشر. و بعد عدة قرون من التجاهل تم الاعتراف بأهمية العنصر البوذي في الثقافة الهندية. على الرغم من ان العملية كانت بطيئة و محدودة لعلماء قلائل. و درس راجا رام موهن روي (Raja Rammohan Roy) الذي يعتبر مؤسس الحركة الحديثة في الفكر الهندي الأدب البوذي و الطقوس البوذية. و يقال إنه تنقل في التبت و النيبال في شبابه. و ليس هناك الكثير معروفا عن تلك الرحلات إلا ان توجد ملاحظات متفرقة للبوذية في كتبه التي تدل على انه من المحتمل كان قد زار عدة اديرة و أجرى اتصالات شخصية مع الكهنة البوذيين. و كان راجارام موهن روي من رواد دراسة الدين النسبي و لدى تأسيس برهمو سماج ادخل عملية قراءة مختطفات من أسفار جميع الديانات الرئيسية بما فيها البوذية.

ان الفضل الرئيسي لتركيز الانتباه على البوذية يرجع إلى مجموعة من العلماء الباحثين الهنود و الغربيين الذين كرس الكثيرون منهم حياتهم باكملها لدراسة عميقة و مرهقة للكتب السنسكريتية و البالية (Pali) و قاموا بترجمتها و تحريرها بعناية كبيرة. إن عدد العلماء من الغرب في هذا المضمار عدد كبير. و سأذكر أسماء بارزة قليلة هنا. و قبل ذلك أريد أن أشير إلى ميزتين هامتين لأعمالهم.

الأول : السرعة التي كشفت بها التقاليد البوذية باكملها في جميع أوجهها في نهاية القرن الثامن عشر كان هناك القليل معروفا عن الأدب الديني و الفلسفة البوذيتين. ليس فقط في الغرب بل في الهند كان هناك

جهلا غامقا عن البوذية و لكن فى فترة نصف قرن تغيرت الصورة بأكملها.

ثانيا : الطبيعة العواصمية للحركة لإنعاش الرغبة فى البوذية. ساهم العلماء من معظم دول اوربا بمساهماتهم. و حتى قائمة وجيزة يمكن بها ان تضم العلماء البارزين من انجلترا و امريكا و فرنسا و المانيا و ايطاليا و هولندا و روسيا.

و وجه بعض العلماء القدماء مثل وليم جونز (William Jones) و كول بروك (Colebrooke) و (Winternitz) الانتباه إلى البوذية على الرغم من ان مصلحتهم الرئيسية كانت الهندوكية. و كان جورج ترنور (George Turnour) هو أول من وجه عناية خاصة إلى البوذية . و درس منشورات أشوكا فى اللغة البالية و برزت رغبته عند ما شاهد نصوص بالى (Pali) فى سرى لانكا التى كانت تحتوى على ملاحظات واضحة لأشوكا. و نشر ترنور ترجمة ماهامسا (Mahavamsa) فى ١٨٢٧م فى نفس الوقت جمع بى اتش . هوجسن (B.H. Hodgson) مخطوطات عديدة سنسكريتية و بوذية فى نيبال و كان منهمكا فى تلخيصها. و كان كوسما دى كوروس (Csoma de Koros) أول من لفت الانتباه إلى أهمية البوذية التبتية و نشر أول قاموس تبتى - انجليز - فى عام ١٨٢٤م. متأثرا بأعمال هوجسن و كوسما دى كوروس، كتب العالم الفرنسى ايوجين برنوف (Eugene Burnouf) كتابه " مقدمة إلى تاريخ البوذية الهندية " فى عام ١٨٤٤م. و الكتاب الذى ألف اصلا باللغة الفرنسية ترجم فوراً إلى الانجليزية و اثار اهتماما بالغا. و كان برنوف باحثا فى اللغة السنسكريتية بالأحرى و ليس فى البالية و قام بترجمة عدة كتب " مهايانا " (Mahayana) متضمناً فيها " ديفيافادانا " (Divyavādāna) و " وجراسوشى " (Vajrasūchi). و كتب التعليقات على " لانكا أوطارا " (Lankavatara) و " براجنا براميتا " (Prajnaparamita) و نشرت ترجمته الفرنسية " سادهارما بونداريكا " (Sadharmapundarika) عام ١٨٥٢م تحت عنوان (لوتس القانون الطيب) و بينما تخصص برنوف النصوص السنسكريتية " وينسنت فوز بول " (Vincent Fausboll) من " كوبنهاجن " (Copenhagen) عاد إلى الأدب البالى و ترجم دهامابادا (Dhammapada) إلى اللاتينية فى عام ١٨٥٥م و ترجم " سوتانيباتا " (Suttanipata) إلى الانجليزية فى عام ١٨٨١م. طبع الأخير فى سلسلة " الكتب المقدسة فى الشرق " الذى أوجدها ماكس ميولر (Max Mueller). و كانت اعظم مساهمات فوزبول ترجمته الانجليزية لكتب جاتاكا البالية فى ست

العنصر البوذي في الفكر والثقافة

مجلدات طبعت بين عام ١٨٧٧م و ١٨٩٧م. اسم هام آخر هو "هرمان أولد نبرغ" (Hermann Oldenberg) الباحث الألماني الذي تعلم اللغة السنسكريتية و البالية في عمر مبكر و كرّس جميع طاقاته إلى الدراسات البوذية. و ترجم فينايابيتكا (Vinaypitaka) الضخم في فترة (١٨٧٩-١٨٨٢) و حاول إنشاء صلة بين محاوير الأوبانيشاد و البوذية مع تلاميذه. و من بين الاعمال البالية الأخرى التي ترجمها تلحق أهمية خاصة إلى ديبا فمسا جولا و آغا (Dipavamsa Chullavagga) و مها فاغا (Mahavagga). و كتاب أولد نبرغ " بوذا " كان أول دراسة شاملة لبوذا قائمة تماما على النصوص البالية و أصبحت مشهورة جدا في طبعاتها بالألمانية و الانجليزية. و ساشير إلى بعض العلماء الآخرين الذين ساهموا مساهمة قيمة و يجدر لهم الحصول على مكانة حتى في مقالة مختصرة مثل هذه اتش. كيرن (H.Kern) من لانيدن (هولندا) ترجم كتاب " جتاكا مالا لأرياشورا " (Aryashur's Jatakamala) النص السنسكريتي لقصص جاتاكا في عام ١٨٩٦م. أيضا إنه طبع مرشدا للبوذية الهندية الذي يبقى حتى اليوم كتابا هاما للمراجع. و لخص الفرنسي " لويس دي لا فالسي بوسين " (Louis de la Valee Poussin) و ترجم النص التبتى و كذلك السنسكريتي. لداشابهوميكاسوترا (Dashabhumikasutra) و النص السنسكريتي لناغا رجونا (Nagarjuna) - ماديا ميكا كاريكا (Madhyamika-Karika). أحد الأعمال الأساسية لفلسفة مهايانا. و تخصص تيودر تشير باتسكي (Theodore Tscherbatsky) الروسي في المنطق البوذي و لخص تعليقات شاندر كيرتي (Chandrakirti) على نصوص مهايانا حول المنطق و من بين العلماء الأمريكيين يستحق الاثنان منهما ذكرا خاصا "برلين غام" (Burlingame) لكتابة الأساطير البوذية و "وارن" (Warren) البوذية في التراجم " و لا يزال يعتبر الأخير أحسن ديوان لمختارات من النصوص المحتلة باللغة البالية أو السنسكريتية حول التقاليد البوذية بأكملها. و ربما كان البروفسور تى . دبليو . رايز ديفيدي (T.W.Rhys Davidi) أكثر العلماء البارزين نفوذا بين جميع علماء الغرب الذين ساعدوا في انعاش الرغبة في البوذية. و قد استيقظت نزعته أولا عندما انضم إلى الخدمة المدنية السيلانية في عام ١٨٦٤م و رأى اثرا عميقا لشخصية بوذا و الأفكار البوذية على حياة الشعب. و أصبح يتقن البالية و لدى عودته إلى انجلترا تعاون مع أولد نبرغ و فوز بول في تحقيق النصوص البوذية. و حصل كتابه " البوذية " على ترويج كبير و دعى إلى رحلة إلى الولايات المتحدة ليلقى المحاضرات حيث أوجد جمعية النصوص

البالية فى عام ١٨٨١م. و كان يعمل مع الجمعية لمدة تزيد على ٤٠ سنة. يترجم و يلخص و ينشر النصوص البوذية و ترحل فى الهند من حين إلى آخر و من وجهة نظر الإنعاش البوذى فى الهند، برهنت بعض الكتب الأكثر تأثيرا كتابه "البوذية فى الهند". و بالتعاون مع "وليم استيد" (William Stede) بدأ يعد قاموساً باللغة البالية إلى الانجليزية. و قد اكتمل ثلاثة أجزاء من القاموس فى حياته و نشرت المجلدات الباقية فيما بعد من قبل "استيد". و وصف "رايز ديفيد" بأنه "ماكس ميولر البوذية" و كانت زوجته السيدة سى . آيه . ايف رايز ديفيد رفيقا جديرا له. و ترجمت "ثيرى غطا" (Theri Gatha) (مزامير الشقيقات) و كذلك ترجمت "ويسودهيا ماغا" (Visuddhimagga) و الكثير من النصوص اللغة البالية. و كان أكثر اعمالها طموحا ترجمة "ابهيداما بيتاكا". و بعد وفاة زوجها واصلت زوجها هذا العمل مع جمعية النصوص البالية لعدة سنوات

و بينما أقدم الاجلال للعلماء الغربيين المذكورين سابقا لمساهمتهم القيمة لدراسة البوذية يجب الاعتراف ان اعمالهم كانت تقرأ أساسا من قبل المتخصصين فى الفلسفة و الديانة النسبية و علماء اللغات و المجالات الاخرى و اذاً يجب علينا العودة إلى الباحثين و إلى منشورات العلماء الهنود الذين تمكنوا من خلق دهشة حقيقية عن البوذيين لا لقطاعات الكبرى من القراء بدلا عن الكتاب الغربيين.

و قد تنشر الكثير من اعمال الباحثين الهنود المتخصصة بالانجليزية. و فى عام ١٨٨٢م نشر راجندرا لال ميترا (Rajendralal Mitra) مقالاته حول الأدب البوذى النيبالى و أوجدت جمعية النصوص البوذية فى كلكتا فى عام ١٨٩٢م فيما بعد بدأت الجمعية بنشر جورنال (Jounaral) نشرت فيه لأول مرة مقالات هامة للباحثين البوذيين الهنود. من بينهم "سرت تشاندرا داس" (Sarat Chandra Das) و تلميذه "ساتيش تشاندرا" وديا بهوشن (Satish Chandra Vidyabhusan). لم يكن داس باحثا جديدا فقط بل كان أيضا مكتشفا و قام برحلات شاملة فى الصين و آسيا الوسطى. و كشف النقاب عن عدة اعمال هامة حول البوذية التى كانت قد اعثرت "مفقودة". و جمعت بعض اعمال سرت تشاندرا فى مجلد جميل بعنوان "البانديت الهنود فى أراضي الثلج" و يتذكر ساتيش تشاندرا فيديا بهوشن لكتابه "تاريخ المنطق الهندى" الذى حاز فيه المنطق البوذى الذى مثله "ديغناغا" (Dignaga) و "تشاندرا كرتى" (Chandrakirti) و "ناغر جوبا" (Nagarjuna) على مكانة بارزة.

و أهم من كل هذا في ترويع البوذية اعمال عدة علماء في اللغات الهندية. و هنا سنذكر ثلاثة فقط . "هارا برسادا ساستري" (Hara Prasad Sastri) و معاون له "راجندرا لال ميترا" (Rajendra Mitra) أحد الباحثين الأوائل في الهند الحديثة الذين كتبوا عن البوذية باللغات الهندية. و كتابه "الأشعار والأغاني البوذية" باللغة البنغالية أيقظت القارى باللغة غير الانجليزية ليفوق نحو الأهمية الثقافية للأدب البوذي.

باحث بارز آخر "دهرماناندا كوسامبي" (Dharmananda Kosambi) الذي ألف عدة كتب حول بوذا و البوذية باللغة المراهتية و اللغة الفوجراتية. و "كوسامبي" عالم بارز للبالية و السنسكريتية أصبح فيما بعد كاهن بوذا و قضى بضع سنوات في سرى لانكا. بعدها رحل إلى الولايات المتحدة و لخص عدة كتب بوذية منها قيسيو دهيماغا (Visuddhimagga). و كان من المعجبين بالمهاثما غاندى و انضم إلى الجامعة الشعبية التي أسست في غوجرات باقتراح من غاندى. و بعدها أصبح بروفيسوراً للبالية في كلية "فيرغوسن" (Fergusson) في بونا (Poona).

و كان "راهولا سانكرتياينا" (Rahula Sankrityayana) الباحث البارز بين العلماء الذين كتبوا عن البوذية في اللغات الهندية. "راهول جى" (Rahulji) كما يشار إليه عامة كانت له مهنة تجريبية. بدأ كمتابع قوى لأريا سماج و لكن فيما بعد أصبح راهبا بوذيا و سافر كثيرا في كل أجزاء الهند و في التبت و منغوليا و روسيا و الصين. و كان يتقن اللغات و يعرف السنسكريتية و البالية و التبتية و الصينية و عدة لغات أخرى مستعملة في آسيا الوسطى. و خلال استكشافاته في التبت اكتشف بعض الكتب البالية النادرة و أعاد نسخها في الخط ديفاناغرى، و ترجم إلى الهندية كتاب "خوداكا نيكايا" (Khuddaka Nikaya) بأكمله و كتاب "ماجهيما نيكايا" (Majjhima Nikaya) بأكمله أيضا. و كتب عدة كتب عن بوذا و البوذية في الهند بما فيها "بوذا تشاريا" (Buddhacharya) "و بوذا درشنا" (Baudha Darshana) مقدمة للفلسفة البوذية. و أصبحت كتب راهول جى مشهورة جدا و أتت بالأدب البوذي في متناول الآلاف من القراء الهنود الذين لا يجيدون الانجليزية إلا أن اعماله تعانى من نقطتين :

(١) لم يوجه الانتباه الكثير إلى مهايانا (Mahayana).

(٢) و فهمه للنظريات البوذية في بعض الأحيان كان من طرف واحد بسبب ميوله الماركسية القوية. لكن على الرغم من كل هذه النقاط ستذكر راهول سانكرتياينا دائما لأنه كتب في نص بسيط و واضح و مثير تتخلله الذكريات الشخصية.

إن البحث الذى جرى فى الفقرات السابقة أعد الأرحية لإنعاش الرغبة فى البوذية. ان تجاهل البوذية فى الأجيال السابقة لم يكن نتيجة لعدم المبالاة فقط بل أيضا بسبب نقص المعلومات. إلا أن تلك الفجوة تم التغلب عليها إلى حد ما من خلال بحث متعدد الجوانب حول البوذية تقدم به العلماء الهنود والغربيون.

و قبل أن نختتم يجب توجيه الانتباه إلى بعض العوامل الأخرى. التى ساعدت بدرجات مختلفة فى نتيجة وفهم البوذية. أوه يجب الإشارة إلى الاستكشافات المثيرة التى قام بها رجال الآثار والمؤرخون الفنيون مثل برنسيب (Princep) وكنغهام (Cunningham) ومارشال (Marshall) و فيرغوسن (Fergusson) و هافل (Havell) و بيرسى براون (Percy Brown) وآخرون. إن التعرف على المواقع القديمة مثل شارفستى (Shravasti) و فيشالى (Vaishali) كوسينارا (Kusinara) و كابيلاستو (Kapilavastu) و لومبيني (Lumbini) ركزت الأضواء على حياة و شخصية بوذا من الأسطورة إلى الحقيقة أما خيال الهنود أثارت المعرفة بأنه يمكن لهم الآن المضى فى نفس الطريق الذى سلكه بوذا أو زيارة نفس النقاط التى تفوه فيها بوذا بأخر كلماته قبل حصوله الإستنارة قبل حوالي ٢٥ قرناً، وبالمثل فإن أعمال الحفر فى نالندا (Nalanda) و راج كير (Rajgir) و ناغر جونكوندا (Nagarjunkonda) و سانجى (Sanchi) و المواقع الأخرى خلقت نوعاً من الفخر فى المستويات العالية من التعليم والفن اللذين استوحيا من حياة و تعاليم بوذا و ساعدت تلك الاستكشافات على التوكيد على استمرار البوذية مع حقيقة التقاليد الهندية.

و الآن أتطرق إلى كتب ثلاثة من الممثلين البارزين للثقافة الهندية و الفكر فى العصر الحديث. اناندا كومار سوامى (Ananda Coomaraswamy) سروابالى رادهسا كيريشنان (Saravelli Radhakrishnan) و رابندرا نات طاغور. أكد ثلاثتهم على الدور الإيجابى و الإبداعى للبوذية فى التقاليد الهندية و أزالوا أى سوء تفاهم حول تعاليم بوذا. و كانوا قد جذبوا نحو البوذية من اتجاهات مختلفة. كان كومار سوامى مؤرخاً فنياً و باحثاً فى التاريخ الثقافى. و كان رادها كرشنان فيلسوفاً مؤهلاً تماماً لتقييم أثر البوذية فى المجالات المختلفة من الفلسفة الفنية. رابندرا نات طاغور على الرغم من أنه عرف أساساً كشاعر و فنان إبداعى كان أيضاً فيلسوفاً أما ليس بالمعنى الفنى. و بسبب النفوذ المتزايد لهؤلاء الرجال الثلاثة بدأ الهنود فى القرن العشرين بالشناء على الأهمية الروحية و الثقافية

الكبيرة لشخصية بوذا و تعاليمه.

سأبدأ اناندا كومار سوامى الذى يتحدر من أب سنهالى (Sinhalese) و أم انجليزية. قاده تعليمه و رغبته للدراسات النسبية للثقافات الهندية و الغربية. ان البوذية كانت دوما ديانة و طريقة للحياة فى سرى لانكا. طريقة حياة خلطت فيها العناصر الهندوكية و البوذية بطريقة من الصعب فصلها. كانت أسرة كومار سوامى من الهناك الناطقين باللغة التاميلية المستقرين فى سرى لانكا إلا ان والد اناندا "السير موتهو كومار سوامى" (Sir Muthu Coomaraswamy) كان عالما بوذيا و نقل اثنين من الكتب البوذية البالية "داتها وامسا" (Dathavamsa) و "سوتا نيباتا" (Sutta Nipata) إلى الانجليزية إن كلمة "اناندا" فى حد ذاتها لها صلات بوذية. كان هذا الاسم هو إسم أحد تلامذة بوذا المقربين إليه.

و قد نشر اناندا كومارا سوامى عدة كتب مكرسة على وجه الحصر للبوذية و كتب أخرى شكل فيها الفن و الفلسفة البوذيتين كالمواضيع الرئيسية. و سأذكر بعض تلك الكتب فى تفاصيل أكثر فى وقت لاحق. و لكن يمكن ان ترى مدى مساهمة كومارا سوامى للعصبة البوذية من عناوين بعض بحوثه. هنا بعض منها مكتوب بنظام تاريخ نشرها صور ماهيانا البوذية من سيلان و جافا " جورنال الجمعية الآسيوية الملكية ١٩٠٩م" الاله ماهيانا البوذية" مجلة برلنغتون ١٩١٥م. "الجهلاء البوذيون" مجلة برلنغتون ١٩١٦م، "الفن البوذي فى آسيا أصله و تطوره" مجلة آسيا ١٩١٩م "الرسوم البوذية النيبالية"، "نحاس سيام" و "تماثيل خومير" (Khmer Sculpture) (جميعها نشر فى مجلة متحف بوسطن ١٩٢٠م) التماثيل البوذية و تماثيل غاندرها مجلة متحف بوسطن ١٩٢٤م و ١٩٢٥م. التماثيل البوذية من ماتهورا مجلة متحف بوسطن ١٩٢٧م اصل صورة بوذا (مجلة الفن ١٩٢٧م) "شودا بوذا" و "تعديد بعض الامانات البوذية السابقة" جورنال الجمعية الآسيوية الملكية ١٩٢٨م . "تماثيل من بوذغايا" "أرتز اشياتيكا" ١٩٣٥م. و "نرمانا كايا" (nirmana Kaya) المجلة الآسيوية الملكية ١٩٣٨م "التفسير الجديد للبوذية" نيو انديا انتيكوريا ١٩٣٩م.

سأبدى الآن بعض الملاحظات إلى كتب كومارا سوامى المخصصة كليا أو أساسيا للبوذية. أساطير الهناك و البويزيين (هارب و شركاه ١٩١٤م) نشر بالتعاون مع الأخت نيفيديتا (Nivedita). ربما هذا هو أول كتاب حول الأساطير الهندية الذى يحتوى أساطير غير التى توجد فى التقليد الهندوكى. و قد اعيد سرد الأسطورة ببساطة و طريقه شهية و بعض

الاساطير عن طفولة الأمير سيدهارث (Siddharatha) (على سبيل المثال نزاعه مع ابن عمه القاسى ديفا داتا (Devedatta) بشأن من هو المستحق الحقيقي لحمامة جريحة) تهز المشاعر تماما. الهدف من هذا العمل هو ان يظهر أن الاساطير حول بوذا مثل الاساطير عن رام و كريشنا و أرجونا و بعض الالهة الهنادك و الأبطال الآخرين تظهر أنهم كانوا يعيشون فى شكل صلب مفهوم بمجرد مفهوم فلسفى أو أفكار الدين و قواعد الأخلاق.

و بعد عامين من "الاساطير الهندوكية و البوذية" نشر كومارا سوامى "بوذا و الانجيل البوذى" (هارب و شركاه ١٩١٦م). نال الكتاب رواجاً كبيراً و سريعاً و أثنى عليه كواحد من أحسن المقدمات عن حياة و تعاليم بوذا. إن حياة بوذا ليست قائمة فقط على المصادر البالية مثل "نيدان كاتها" (Nidanakatha) و "لاليتا ويستارا" (Lalitavistara) و لكن أيضا على كتاب "بوذا تشاريتا" (Buddha charita) لـ اشافاكوشا (Ashvaghosha) الذى يعتبر كعمل كلاسيكى عظيم فى الشعر السنسكريتي. و تعليقات كومارا سوامى على اشافاكوشا تستحق الاقتباس له القدرة على تقديم صورة غير واضحة فى كلمات قليلة. و هو يفهم العمل الشاق الذى يقوم به الفلاح و كرامة و طهارة الفتيات. كومارا سوامى مثل أشا فاكوشا بلون بخطوط قوية و تفاوت بديع فى الألوان ليس فقط بطل القصة بل أيضا الشخصيات الجانبية فى الدراما المثيرة من حياة "تاتهاغاتا" (Tathagata). و قد ذكر الكثير من علماء الغرب بأنهم جذبوا نحو دراسة البوذية لأول مرة فقط بعد قراءة كتب رام سوامى.

إثنان من الكتب الأخرى جديرين بالذكر هى التاريخ الهندى و الفن الاندونيسى (Weyhe, 1927) و عوامل التمثيل البوذى التصويرى (مطبعة جامعة هارفارد ١٩٣٥م). الأول هو عمل رائد تطرق بصورة كاملة نحو استمرارية التقليد الهندوكى البوذى بأكمله فى جنوب شرق آسيا من خلال تعليقات على بعض التحفة العظيمة من المعمار و التماثيل. و على الرغم من أن إندونيسيا هى الوحيدة المذكورة فى العنوان إلا أن الدراسة تشمل تايلندا و بورما و بعض الدول الأخرى فى المنطقة. و الكتاب الآخر هو دراسة خاصة و تكشف معرفة كومار سوامى العميقة للنحت البوذى من جميع أوجهه الرمزية و التقنية و التشكيلية

"الهندوكية و البوذية" (مكتبة ويزدوم ١٩٤٣م) نشرت قبل خمس سنوات فقط من وفاة كومارا سوامى و يحتوى على معظم أفكاره الناضجة بشأن الديانة و التعبيرات الفلسفية لتقليد فردى. هذا الكتاب الذى

يحتوى على ٨٠ صفحة له اكثر من ٤٠٠ مذكورة منها كما يشير كومارا سوامى إلى ان البوذية و الهندوكية هما الانضباطان اللذان عايشا اشكالا موثوق بها للفلسفة و يحتويان الحقائق العالمية التى لايمكن لأى شعب واحد أو إلى سن واحد أن يدعى انها له وحده. و حول وحدة التقليد البوذي الهندوكى يقول كومارا سوامى " إنه كل من درس الفرد بطريقة سطحية كلما بدت أكثر اختلافا من الهندوكية التى نبعث منها. كلما كانت الدراسة عميقة. كل ما كان من الصعب ان نميز البوذية من البراهمنية أو القول كيف تعتبر البوذية بانها غير متحفظة و بالنسبة لعقيدة (اناتا) (بدون روح) يشير كومارا سوامى إلى تأكيد بوذا بذاته بأنه " لم يعلم ابدا إبادة الروح " و ان الوجود الوحيد الذى تم نفيه هو الشخصية المحددة التى تم تعريفها عن طريق الخطأ بالمبدأ الكونى - الذى يتوقع منه أن يعايش موت الجسد و المعروف عامة بالروح و لم ينفى بوذا النفس - " أتمان " الواردة فى ابنيشاد' يشير كومارا سوامى أن تعاليم كل الأديان بما فيها البوذية تتركز حول فكرة الروح و يقول " نحن مجبرين بمنطق الاسفار نفسها للاعتراف بأن أكنى و اندرا و بوذا و كرشنا و موسى و المسيح كلها أسماء تنصدر من مصدر واحد مولده سرمدى، نحن نعترف بأن كل الاسفار دون استثناء تتطلب منا أن نعرف أنفسنا و بنفس الطريقة لنفرق أن ما هو ليس نفسنا و لكن ما يعرف خطأ باسم النفس (الهندوكية و البوذية ص ٧٤).

إلى جانب تلك الكتب التى يحصل فيها بوذا و البوذية على قسط وافر من انتباه الكاتب عدة اعمال هامة لكومارا سوامى تظهر الأهمية العميقة التى كان يلحقها للعنصر البوذي فى الثقافة الهندية. ان مجموعة مقالاته الشهيرة بعنوانه " رقص شيفا " و تحويل الطبيعة إلى الفن " دليل على هذا فى المجلدين و كتاب الفلسفة المسيحية و الشرقية للفن الذى كرس خصيصا لفلسفة الذوق يختار كومارا سوامى صوره من المصادر البوذية و الهندوكية. و هو يميز اعماله لفلسفة الذوق من اعمال البديعيات الهندية الأخرى التى تقدم شرحها من كافيا (Kavya) السنسكريتية خاصة راجو وانشا (Raghuvamsha) و ميغا دوتا (Meghaduta) لكاليداسا (Kalidasa) أو من الرامايانا للاليميكي (Valmiki).

و بينما وصل كومارا سوامى إلى البوذية من خلال اعماله كفنان مؤرخ بدأ رادها كريشنان كفيلسوف أكاديمي. كتابه " الفلسفة الهندية " يحتفظ بشهرته حتى فى يومنا هذا ٦٠ سنة من نشره. فى فصلين حول البوذية فى هذا الكتاب حاول رادها كريشنان أن يقدم الأفكار و الاتجاهات

المشتركة فى الهندوكية و البوذية. و كان رادها كريشنان يتمتع بأسلوب جميل و ان كشفه عن تعاليم بوذا و الفلسفات التى تسوس منه تحتوى على عبارات عاطرة يتم اقتباسها دوما. كما ان الجودة الأدبية توجد فى كتابه الشهير "غوتما" (Gautama) "دى بوذا" (The Buddha) و ترجمته الجميلة "داهما بادا" (Dhammapada).

فى كتابه "مصدر الفلسفة الهندية" الذى شارك تأليفه البروفيسور "تشارلس مور" (Charles Moore) من جامعة هوى عرض رادها كريشنان اختيارا عادلا من تعاليم بوذا من الكتب السنسكريتية و البالية. كما منح وزنا متساويا إلى "تيرافادا" (Theravada) و مهايانا " و وجدت جميع الآراء الهامة تمثيلا داخل الاطار الأساسى للفكر البوذى فى الكلمة الافتتاحية التى سبقت الجزء حول بوذا يقول رادها كريشنان : " يأخذ بوذا ببعض أفكار أوبانيشاد و يعطيها توجيها جديدا. و حول مسألة رفض بوذا المزعوم بشأن " الحقيقة الحتمية " يقول رادها كريشنان : " بينما بوذا غير مستعد للاعتقاد بتلك المسائل سيكون من غير المناسب أن ننظر إليه كملمد أو معتقد بعدم كفاية العقل أو مراتب. و يشير رادها كريشنان أن بوذا بقى صامتا حول طبيعة النفس أو نيرفانا (Nirvana) لأنه يرغب فى الغالب فى إعادة التكوين الأخلاقى للرجل و يشعر أن النزاعات التجريدية ستأخذنا بعيدا عن مهمة التغيير الفردى إن صمته ليست غطاء للجهل أو الارتياح عندما لانستطيع التحدث يجب علينا أن نبقى صامتين. هذا هو التقليد العظيم لأسرار الأوبانيشاد.

يشير رادها كريشنان إلى أن بتغيير التوكيد مهايانا تعيد تقديم فكرة الحقيقة التامة التى بقى المفكرون لـ "هنايانا" (Hinayana) صامتين بشأنها. و ان أفكار مهايانا الخاصة ببودهى ساتفا (Bodhisattava) تكمل فكرة هنايانا للارهاات (Arhat)، و ان فكرة "اديبودها" (Adibuddha) توازى "ساغونا براهمن" (Saguna Brahman) أو "ايشورا" (Ishvara) فى الهندوكية. و قد أعرب رادها كريشنان عن بعض الآراء فى كلماته التى ألقاها فى جامعات الهند و المملكة المتحدة و الولايات المتحدة و فى اجتماعات عقدتها اليونيسكو و المنظمات الثقافية المختلفة فى سائر انحاء العالم. ان تقديمه للبوذية كمتفاوت داخل اطار أكبر من التقليد الهندى ميزها احساس عميق للأوجه الثقافية و ليس فقط أوجه العقائد و الدين و الفلسفة من حياة بوذا و تعاليمه و بسبب نجاحها بترجمة الشرق إلى الغرب، و بالعكس، وصف كضابط اتصال ثقافى و بناء للجسور. انه من المهم الذكر انه كان بناء الجسور ليس فقط بين البوذية و الهندوكية

العنصر البوذي في الفكر و الثقافة

و تعبيراتهما للوعى في الهند الذى كان يلهم خطأ على حدة.
و قد احتفل بالذكرى الالفين و الخمس مائة لنيرفانا بوذا فى سائر
أجزاء الهند فى مايو ١٩٥٦م. رادها كريشنان الذى كان آنذاك رئيسا
للهند ترأس الحفل الرئيسى فى دلهى. فى كلمته قدم إجلالا عاطرا إلى
بوذا - ابن الهند النبيل لتأثير شخصيته و أخلاقه و تعاليمه فى أذهان
و قلوب الهند. كما كتب مقدمة لجلد من بحثه حول البوذية نشر بتلك
المناسبة. و فى مقدمته يلخص رادها كريشنان الأوجه المختلفة من
طبيعة بوذا و التيارات المختلفة للأفكار المستوحية منها و يقتبس
كلمات بوذا " أيها الكهنة أنا قد شاهدت طريقة قديمة - طريق قديم
يتبعه الإيقاظ من الأزمنة القديمة. و أنا مضيت على ذلك الطريق " و لذا
فان البوذية لاتعتبر متناسقة فى الغالب مع الطريقة الهندية و لكن مع
الطريقة العالمية فى الحكمة.

يرى رادها كريشنان دور بوذا كدور بناء فى أسمى معانى الكلمة
و بشر بوذا بالطريق الوسط . إن الناسك الصحيح الذى له السيطرة على
قلبه و ليس هو بذاته فى مسكة قلبه. ان ضبط النفس و قهر الرغبة هو
الوجه الوحيد للكمال. و علمنا بوذا السمو من حيث المعرفة (Prajna)
و (Karuna) أى معاملة التعاطف. و يرفض رادها كريشنان فكرة البوذية
كعقيدة محددة رافضة الحياة. و يشير إلى أن بوذا لا يمارس مذهب
الجبرية و لا يقول إن الرجل ليس له السيطرة على مستقبله. يحكى له انه
يعمل على مستقبله و يحصل على الاستنارة. و كان بوذا مؤيدا قويا
للحياة العصبية. ان هدفنا هو قهر الزمن و التغلب على
"سمسارا" (Samsara) و الطريق إليه هو الطريق الخلقى المؤدى إلى التنور
و كان بوذا قد أسى فهمه لان نظrote إلى الحياة كانت متقشفة تماما
و انه كان لايبالي بجانب جمالى فى الحياة. و يشير رادها كرشنان إلى
عدة فصول من حياة بوذا التى تكشف عن مدى حبه بجمال الطبيعة
و المسرات البسيطة لحياة الجنس البشرى. على سبيل المثال عندما كان
يودع مدينة ويشالى (Vaishali) قبل بضعة أشهر من استنارته استراح على
الجبال المجاورة و نظرا إلى جمال الطبيعة و المزارات المختلفة و الملاذات
قال لتلميذه الفضل اناندا: " الهند مختلفة الألوان و حياة الجنس البشرية
فيها فتانة ". فى مناسبة أخرى اشار رادها كريشنان إلى حوار هام بين
بوذا و اناندا. فى إحدى المرات زجر رفاق اناندا من الكهنة من اناندا لانه
قال . " نصف الايمان (Dharma) يشتمل على التأمل فى الجمال " اناندا سأل
معلمه هل هو أخطأ فى قوله هذه فرد عليه بوذا قائلا . " نعم يا اناندا

لقد أخطأت " ليس هو نصف الايمان (دهرما) الذى يشتمل على التأمل فى جمال الطبيعة بل التأمل فى الجمال هو دهرما بأكمله.

كان هناك وقت يتذكر فيه الناس رابندرا نات طاغور (Tagore) لمنجزاته كفنان إبداعي فى مجالات مختلفة من الشعر و الدراما و الرواية و الموسيقى و الرسم. فى الأعوام الحديثة أدرك الناس مؤخرا أهمية طاغور كمفكر. بعض من محاضراته التى ألقاها باللغة الانجليزية فى انكلترا و الولايات المتحدة جمعت فى مجلدات باسم (الشخصية - Sadhana ، Personality - العبادة - Creative Unity - الوحدة الابداعية) معظم ملاحظات طاغور حول بوذا و البوذية ترد فى مقالاته البنغالية و تعاليمه فى "شانتى نيكيتن" (Santiniketan)، و قد ترجم قليل منها باللغة الانجليزية واحدة منها مقالة طويلة بعنوان " رؤية التاريخ الهندى " فى هذه المقالة وصف طاغور الدور البناء للبوذية فى التطور القومى فى الهند.

و لم يقم أى فيلسوف هندى من العصر الحديث بالكتابة أو التحدث عن بوذا بمثل ذلك الإعجاب و الاحترام كما فعل طاغور و كان قد أعجب كثيرا بشخصية بوذا و هو فى سن مبكرة. و زاد هذا الإعجاب و أصبح قويا عندما سافر كثيرا فى الدول مثل الصين و كمبوديا و تايلاندا و اندونيسيا التى كانت فيها البوذية و لاتزال فى معظم الأحيان باقية كعامل حى يؤثر على حياة و ثقافة الشعب. أما الأشعار و التمثيلات التى كتبها طاغور حول المواضيع البوذية سنشير إليها فى وقت لاحق. هنا سأقتبس بعضا من ملاحظات طاغور حول المسائل التى أسىء فيها أحيانا الآراء البوذية

مثل الابانيشاد يقول طاغور: إن آراء بوذا قد خلقت تيارين مختلفين من الفكر الأول غير شخصى يبشر بانكار النفس من خلال الانضباط و الثانى شخصى و يدعو إلى التعاطف مع جميع المخلوقات و التركيز إلى الحق السرمدى للمحبة و الاخير الذى يمثل مهايانا كان اصله فى الوجه الايجابى لتعاليم البوذية و هو حب لا يمكن قياسه. و انه لا يمكن له باى منطلق أن يجد حقيقته فى فراغ هاوية ما هو غير حق. يقول طاغور و هو لا يقبل البوذية كنظرية التكاسل و العدمية " اذان بوذا بالنشاط اذا أدى فقط إلى الفكر الشرير أو العمل الشرير أو كلمة شريرة و لم يبشر بابادة النفس النشيطة بل بإيادة التكبر و الجهل و الشهوة. فى مقالاته يشير طاغور من حين إلى آخر إلى الجامعات البوذية العظيمة فى نالاندا (Nalanda) و فيكرم شिला (Vikramashila) حيث يتلقى الآلاف من الطلاب تعليما متعدد الجوانب بطريقة منظمة منح بروح من

الاحتمال الكامل لجميع العقائد و الآراء.

و تحتاج اثنتين من مقالات طاغور حول البوذية في اللغة البنغالية إلى ذكر خاص في مقالته "براهما فيهارا" (Brahmavihara) يقوم الكاتب بملاحظات دقيقة حول الفلسفة البوذية و يتناقش الفضائل المختلفة التي تساهم في التصرف الصحيح بأكمله أو "شيلة" (Shila) وفقاً لبوذا. و يشير طاغور : " انه مهما كانت الأهمية لا يمكن اعتبار الطهارة الدينية أو الصواب الخلقى كنقطة النهاية.

يمكن للخير أحياناً أن يكون مرتبطاً مع بعض الأغراض أو الأهداف مثل السعادة أو الرضاء. إن الشيء الوحيد الغالي من أى غرض هو الحب الطاهر. و لذا فإنه يجب اعتبار الخير أيضاً كعمل ادائى لأنه عملنا. ان الكمال الفلسفى هو خطوة الانتقال الى الحب و ليس نهاية فى حد ذاته.

فى مقالة أخرى "بوذا دهارما بهكتيفادا" (Buddhadharma Bhaktivada) (التكريس فى الديانة البوذية) عبر عن نفس الرأى فى سياق تحول البوذية من "هنايانا" إلى طائفة "مهايانا". و يشير طاغور إلى ان الحاجة البشرية لههدف مقدس من المحبة و العبادة هى عميقة جداً لدرجة. انه كان من الضروري عبادة بوذا فى الهند أكد العلماء الغربيون فى القرن التاسع عشر على هنايانا لمدة طويلة لأنه تمت دراسة بعض النصوص البالية و تم تجاهل النصوص السنسكريتية. و كانت النتيجة انه عندما اعاد الهنود دراسة البوذية كانت لهم النزعة لاعتبارها نظاماً فلسفياً بدلاً عن ديانة تنير القلب و توفر الأجوبة إلى الحاجة العاطفية للطبيعة البشرية. ان الحقيقة الفلسفية ربما تكون جيدة كدواء و لكنها لايمكن أن تكون بديلاً للغذاء . يمكن للحب فقط أن ينعش الروح الداخلية.

و سأترجم فقرة من تلك المقالة التى يؤكد فيها طاغور على أن وجه التكريس كان وليداً فى البوذية منذ البداية. فى الواقع كان فى الديانة البوذية لأول مرة تمت فيها رؤية فرد معين كشخص أكثر من كونه بشرياً. و فى نظرة المتعبدین له نزل مؤسس هذه الديانة بعد اجتياز جميع الحدود الطبيعية و برق فى فريده. لم يكن معلماً فحسب بل كان يجمع المعرفة بدون حدود و تعاطفاً لايعرف الحدود. و لو انه كان حراً إلا انه قبل القيود ليخلص جميع المخلوقات من الآلام. لم تكن القيود بسبب "كارما" (Karma) الاعمال فى المولد السابق " فقد قبلها بكل سرور من خلال الحب و التعاطف. و الآن نرى كيف ان الرغبة المحددة فى البوذية و التفاهم الجديد للأهمية الروحية لشخصية بوذا و حياته تنعكس فى الفن الهندى و الأدب الهندى المعاصرين.

لم يكن لبوذا أثر كبير على الموسيقى و الرقص حتى فى الهند القديمة. إلا أن الفن الهندى الكلاسيكى و المعمارية و الرسم و فوق كل هذا فن النحت هى مثال لأثر بوذا. و لكن فى العصر الحديث فإن نماذج فن العمارة نادرة و التى يمكن أن تنقسم إلى الاعمال الإبداعية البارزة فى تقاليد الفن البوذى. و ظهر عدد من المراكز البوذية خاصة فى "بوذا غايا" (Bodh Gaya)، و "سارنات" (Sarnath) و "سانجى" (Sanchi)، و كانت معظم تلك البنايات الجديدة قد بنيت على طراز معمارى غير هندى مثل التبتى و الصينى و اليابانى و التايلاندى و النيبالى. و بعد إنشاء جمعية مهابودهى بنيت بعض المراكز على حسب التقاليد الهندية فى بومباى و دلهى و بعض المدن الأخرى و من بين هذه المعابد الجديدة معبد "مولاغانداكوتى فيهارا" (Mulagandhakuti Vihara) فى سارنات و هو بديع جدا كما انه مشبع بالجو الهادئ للبوذية و تزين الجدران الداخلية لوحات يابانية تظهر حياة بوذا

و بنى بعض الناس منازل خاصة لهم حيث أنهم كانوا متأثرين جدا بالبوذية. يعبر عن تلك المشاعر من خلال السياج الحجرى فى شكل بوابات للمعابد العظيمة فى سانجى و يعمل بها عدة كهنة بوذيون كما نحتت الأحجار فى شكل زهرة اللوتس و أيضا هناك مزيج للعجلة و الدائرة الشمسية. و ان ادخال مثل هذه الأشياء فى بيوت الناس العامة الذين هم ليس من الضروري ان يكونوا بوذيين هو مثال شيق لإحياء أثر البوذية فى الحياة الهندية.

و فى النحت مرة أخرى نحن نعترف ان تصور شخصية بوذا لم ينتج بعد فى خلق أى اعمال فنية بارزة فى العصر الحديث و إن تماثيل مشهورة لرأس بوذا فى مدارس سارنات و ماثورا (Mathura) فى الجص أو الطين مشهورة فى الأماكن البوذية المقدسة مثل "بوذا غايا" و "سانجى" و "سارنات". على أية حال فإن النحت البوذى الذى كان قد وصل ذروة عالية فى عصر ما لم يظهر دلائل انبعاث فى الهند المعاصرة. و لكن وجدت البوذية تعبيراً متواصلاً فى الرسم. و قد تحول معظم الرسامين فى مدرسة البنغال إلى حياة بوذا كالمصدر الرئيسى الذين يستوحون منه. و بحث كل من "غانغندرا نات طاغور" (Gaganendranath Tagore) و "ابانيندرا نات طاغور" (Abanindranath Tagore) و "اسيت كومار هالدر" (Asit Kumar Halder) و فيما بعد "ناند لال بوس" (Nand Lal Bose) فى الأسطورة البوذية و اتبعوا أعمالاً جيدة. و فى إحدى المرات أصبح من الضرورى فى الدوائر الفنية المعنية ليقبلوا من شأن أعمال الفنانين البنغاليين مثل "المجسدين" و "العاطفين". و لكن على الفرد أن يرى بعض الرسوم حول المواضيع

العنصر البوذي في الفكر و الثقافة

البوذية ليدرك ان هذه الرسوم ليست عاطفية بل انها " حساسية " و قد اعربوا بدقة و حذق عن رقة و روحانية مجد التقليد الذي وضع عليه بوذا ختم شخصيته.

و سأصف بتفاصيل الرسوم البوذية لواحد من أولئك الرسامين - ناند لال بوس الذي كان يتمتع بذوق جميل للتشكيل يجمع في موضوعه كل حذاقته الفنية المختلطة بفهم عميق للجانب البشري من أسطورة بوذا. و كان تلميذا لرابندرا نات طاغور و عمل عن قرب مع الشاعر رابندرا نات الذي بدعوة منه تولى شئون المدرسة الفنية و المتحف في شانتي نيكيتان. و تحت نفوذ المعلمين حصل على حب عميق و احترام لبوذا. و في ترجمته لصياة بوذا يبتعد ناند لال أحيانا عن الجانب التقليدي. على سبيل المثال في منظر الموطن يظهر الملكة مايا ديفي (Maya Devi) مع جاريتين لها. و في اعمدة سانجي كما في صور أخرى يظهر الملكة بدون أية جارية و تقوم القيلة من الغابة باستحمامها التي تدرك مولد المخلص و لذا تملأ خراطيمها بالماء و تقرب من الملكة. في صورة ناند لال يظهر الطفل المولود مثل الشمس الساطعة متألقة في كمالها.

و في وصفه لإستنارة بوذا ناند لال بوس هو أقرب إلى الجانب التقليدي. فان "تاتهاغاتا" (Tathagata) متكئ على جانب الايمن و رأسه مستريح على كفه وسط ظلال شجرتين من شجر شال (Shal). و الليلة هي ليلة اكتمال القمر في شهر ويساكها (Vaishakha). و امتلات أشجار شال بالزهور غير الموسمية متوقعة لحظة الاستنارة العظيمة و الخلاص لبوذا كما ان الاعشاب في خلفية الصورة و اماميتها طليت باللون قاتمة. و سلسلة من الجبال صعبة الرؤية تبدو في البعد. و وراء التلال برز القمر المكتمل و هو يعكس ضوءا هادئا على وجه بوذا اللامع. و وراء الأشجار ترى صورة حزينة اناندا تلميذ مخلص و هو مختفى وراء الأشجار.

بعض الأساطير التي رسمها ناند لال بوس هي "سوجاتا" (Sujata) و هي تقدم طبقا من الأرز إلى الأمير سيدهارثا (Siddhartha) الذي هزل من الصوم و التقشف. و تزور غانية فيشالي و اسمها امبابالي (Ambapali) بوذا في حديقة خارج المدينة و تدعوه ليتناول وجبة معها بمنزلها. يعود بوذا إلى الأرض بعد اقامة قصيرة في مملكته السماوية التي كان قد ذهب إليها ليبشّر بـ "دهرما" (Dharma) إلى والدته مايا ديفي و بوذا و هو يودع بحثه عن الاستنارة. ان معالجة ناند لال لموضوع الزهد العظيم هي متفوقة جدا. فالليلة هي ليلة قمر مكتمل و الألوان في هذه الصورة هي رقيقة و هادئة. و الأمير هنا له شوارب و يرتدى معلقين

فى أذنيه و زيه بسيط و شعره يتدلى فى ضفائر جميلة و متوج باكليل سحاورى. و يصور الخضرة خارج القصر بمرات من الحشيش الأخضر و الصورة جميلة جدا.

بعض المواضيع البوذية التى اختارها الفنانون الهنود المعاصرون هى : منجم البلاط الذى يخبر الملك سودهوارنا ان الامير سيدههارث سيزهد الحياة بحثا عن العظة و الحكمة ، مشاهدة دلائل الآلام التى عانى منها سيدههارث و تهدئه الفيل المتهيح نالا غيرى (Nalagiri) و عودة بوذا إلى كابيلا واستو و إدخال راهولا فى نظام الكهنة و نضال سيدههارث ضد مارا (Mara) الشرير تحت شجرة بودهى و تبكيت ضمير الملك أشوكا بعد حرب كالينجا و تحوله إلى البوذية. و إلى جانب الرسامين المعروفين يستغل الفنانون المعاصرون إلى حياة بوذا ليختاروا مواضيعهم. يمكن أن نرى تلك النزعة بين معلمى كلية الفن فى مدارس الفنون المختلفة و بين أقسام الفنون فى الجامعات. كما أنه من المثير ان تذكر ان بعض الفنانين حاولوا تقديم روح البوذية فى لوحات المهاتما غاندى. و صور المهاتما كبوذا العصر الحديث متنقلا دائما و رسولا للسلام و المحبة.

يمكن مشاهدة التعبير الإبداعى للعامل البوذى فى الثقافة الوطنية الهندية بوضوح أكثر من أى مجال آخر فيما يختص بالعصر الحديث فى الشعر و القصص التاريخية و إلى حد ما فى الدراما استنتج الكتاب الإبداعيون فى كل لغة هندية الوحي من حياة بوذا و أيضا من الثقافة الهندية الجميلة المنبثقة من اثر شخصية بوذا و أفكاره. ان مادة هذا الموضوع هى ليست فقط واسعة بل أيضا منتشرة فى عدة كتب و مجلات فى أكثر من اثنتى عشرة لغة فى هذه المقالة سأوجه الانتباه إلى اثر البوذية على ثلاث لغات : الانجليزية و الهندية و البنغالية.

عندما يفكر الفرد فى أثر البوذية على الأدب الهندى الحديث فى اللغة الانجليزية فان أول اسم يخطر بالبال هو اسم " سير اديون آرنولد". (Sir Edwin Arnold) و على الرغم من انه كان انجليزى المولد عرف آرنولد نفسه عن قرب بحياة و ثقافة الهنديتين و يمكن للهند الحديثة ان تعتبر قصيدته المشهورة " نورآسيا " (The Light of Asia) كجزء من حصاها الأدبى الخاص للقرن التاسع عشر. و شعر الكثير من القادة البارزين و المفكرين فى الهند الحديثة بتأثير قصيدة سير اديون آرنولد. يقول مهاتما غاندى فى كتاب حياته إنه كان يعلم القليل عن بوذا و البوذية إلى حين أنه قرأ " نور آسيا ". و أشار جواهر لال نهرو للقصيدة كاحدى كتبه المفضلة و الذى عاود قراءتها من حين إلى آخر

كتاب أرنولد لا يحمل قصة بوذا حتى النهاية. تقول العناوين الماضية ان القصيدة تعاليم حياة بوذا إلى حين حصوله على الاستنارة العظيمة. و لكن في الواقع يقيم الكتاب فصولا عديدة للفترة ما بعد الاستنارة و القصيدة لها تعديلات متعددة. و كذلك مسلسل الأحداث غير مضبوط في بعض الأحيان. و اللغة المستعملة هي مبتذلة و تبدو للمقارئ أحيانا بأنها مصطنعة و الوصف في بعض الحالات مبالغ فيه إلا أن هناك ميزات فريدة في هذه القصيدة التي تعوض عن التعديلات يريد الشاعر أن يظهر لنا معنى اعمق لأسطورة بوذا. ان بوذا التاريخي الذي ولد كسيدهارتا (Siddhartha) ينظر إليه كواحد من المظاهر المتعددة للمبدأ البوذي السرمدي. في نفس الوقت فان الجانب البشري من شخصية المعلم يؤكد عليه دونه ازالة العامل الغير طبيعي في الوصف التقليدي الذي قدم في "لايتا وسترا" (Lalitavistara) و هو النص الذي وضع عليه أرنولد أسس القصيدة.

و كتاب " نور آسيا " صور سيدهارتا كإنسان حساس يتجاوب من اعماق قلبه إلى الأوضاع المختلفة المثيرة للفرح و المحبة و الدهشة على الرغم من ان العطف " كارونا " (Karuna) هو العامل المسيطر. و يحزن كثيرا بطبيعة الالام الهدامة. و لكنه يظهر من القصيدة ليس كإنسان غير طبيعي بل كشخص متكامل متوازن. و نقتبس من مقدمة أرنولد : " ليس هناك أى عمل واحد أو كلمة واحدة التي تشوّه الوحدة الكاملة ورقة هذا المعلم الهندى الذى يوحد بين الصفات الاميرية الحقّة مع فكرة القديس و تكريس الشهيد. يرى الشاعر في تعاليم بوذا " سرمدية الامل الكونى " و خلود الحب بدون حدود و عامل في الايمان بالاعمال الطيبة و الذى لا يمكن تحطمه و التاكيد يفتخر به الحرية الانسانية. و ان هذا التقدير لبوذا يختلف تماما عن ذلك الذى ساد بين العلماء في الوقت الذى كتب فيه ارنولد قصيدته.

في " نور آسيا " يظهر بوذا كشخص يواصل التقليد الشائب. و على الرغم من انه لم يرغب في بعض أوجه النظام السائد للقيم و الاتجاهات يناشد من حين إلى آخر إلى كلمة بلاده و في بعض الحالات يقتبس كلاما من الأسفار الهندوكية. و في علاقاته مع الكبار و المعلمين يتمسك سيدهارت بالفضائل القديمة للتواضع و الاحترام و تعرفه هو تصرف شخص هندي مثقف انساني ذو مولد عريق في القرن السادس قبل الميلاد. اضافة لهذا يضع الشاعر بطله في جو هندي تقليدي طبيعي. و يقدم لنا وصفا جميلا للخلفية الطبيعية للأزهار و الأنهار و البحيرات و فوق كل هذا جبال الهملايا التي أعطت الذهن و القلب الهنديين شكلاً طوال قراءة " نور آسيا " نلاحظ حواس سيدهارتا نحو المناظر

و الأصوات و رائحة البيئة الهندية. و هناك ونام غير منقطع بين الكمال البشرى و جمال الطبيعة

و سانشير إلى اثنين فقط من الكتاب الهنود اللذين تناولوا المواضيع البوذية فى كتاباتهم بالإنجليزية فى قصة " فيملا رائنا " (Vimala Raina) " امبابال " (Ambapal) نرى محاولة لإعادة تشكيل الأوضاع الاجتماعية و الثقافية التى كانت قد سادت الهند فى وقت بوذا. و الموضوع الرئيسى هو قبول بوذا لدعوة " امبابالى " و هى غانية جميلة مما اثار حزن ارسقراطيين فى فيشالى الذين شعروا ان بوذا قد استحضرهم. و تظهر عدة شخصيات فى حياة بوذا فى هذه القصة التاريخية منهم اناندا و التلاميذ الآخرين لبوذا، الملك "اجاتشترى" (Ajatashatru) ملك ماغدا (Magadha) و والده ملك "بيمبيسارا" (Bimbisara) و أحد أقرباء بوذا الشوريين "ديفداتا" (Devadatta) و الكثيرين الآخرين. و وضعت " فيملا رائنا " بمهارة دقيقة التعاليم الأساسية لبوذا فى هذه القصة.

" ساروجنى نايدو " (Sarojini Naidu) إحدى من السيدات الهنديات اللواتى حصلن على الشعبية من خلال كتاباتهن بالانجليزية اشارت كثيرا لنفوذ بوذا عليها ليس فقط فى مقالاتها حتى فى كلماتها المشهورة التى سحرت المستمعين و قبل انضمامها للمهاتما غاندى و للسياسة اعتبرت ساروجنى نايدو شاعرة يرجى منها الكثير احدى قصائدها التى اثنى عليها النقاد البريطانيون و التى شملت فى كتاب أوكسفورد للأبيات الغامضة بعنوان "بوذا جالس على زهرة اللوتس" يلى هذا بعض الأبيات من الاجال الجميل الذى قدم للبوذا

اللورد بوذا على عرشك من اللوتس
بعينين مصليتين و يدين مبتهجتين
يا للسعادة الروحية التى تملكه،
النهائية و الثابتة ...

إن النفوذ البوذى يمكن أن نراه بوضوح فى الخيال الهندى و بالذات فى الشعر الهندى. ان رواد القصص الخيالية باللغة الهندية اختاروا مواضعهم من الاساطير و الشخصيات الهندية التاريخية فى القرون الوسطى و القديمة و لكن فى الربع الثانى من القرن العشرين بدأ الكتاب بالرجوع إلى المواضيع البوذية لقصصهم و رواياتهم. راهولا سانكرتيا يانا الذى اعتبرت اعماله كعالم بوذى فى الاجزاء السابقة وضع الكثير

العنصر البوذي في الفكر والثقافة

من قصته في اطار بوذي و يمكن ان نلتمس ذلك من كتابه " سيمها سينابتي" (Simha Senapati) "جايا يودهايا" (Jaya Yodheya) و "فولغا إلى غنغا" (Volga Se Ganga) و مثل "راهول جي" وضع الكثيرون من الكتاب الشباب الخلفيات المحلية البوذية في قصصهم. و قصتهم منحصرة للأوضاع السياسية و الاقتصادية في شمال الهند في عهد بوذا. و من خلال الشعر فقط نشاهد الأوراق الداخلية لحياة بوذا و نشعر بوجود حكمته و شخصيته العظيمة.

و كتب العديد من شعراء الهند البارزين باللغة الهندية قصائد عن بوذا. و نذكر أسماء قليلة منهم " مهاديفي فرما " التي تعتبر اعظم شاعرة هندية قدمت اجلالها لبوذا في عدة قصائد جميلة. كما انها قامت بترجمة هندية للأسطورة الكلاسيكية السنسكريتية للكاتب اشفا غوشا (Ashvaghosha) باسم "بوذا تشاريتا" (Buddha-charita) و من بين الشعراء الهنود المعاصرين الذين كتبوا حول مواضيع بوذية اسم ميتهلي شرن غوبتا (Maithili Sharan Gupta). في قصيدته الطويلة " ياشودرا " (Yashodhara) هناك إجلال مثير لزوجة الأمير سيدهارتا و تعكس قصيدة ميتهلي شرن غوبتا شجاعته و كرامتها الهادفة و حبها الرقيق لزوجها و اكتمالها النهائي من خلال اعتناقها لدهرما (Dharma). و كتبت سومترا ناندين بانث (Sumitra Nandan Pant) عدة قصائد حول بوذا. إحدى القصائد "بوذا كي برتي" (Buddha Ke Prati) أي إلى بوذا ربما هي أطول القصائد حول بوذا في الأدب الهندي الحديث مؤلفة من ٢٥٠ سطرا يترك الشاعر العنوان لخياله ليرجع إلى الوراء إلى قبل ٢٥ قرنا و يتصور الأوضاع التي ظهر فيها بوذا مخلص الذهن البشري من الأوهام و المخاوف و يتخيل ما كان يمكن ان يحدث للهند اذا كان متها غاتا (Tathagata) موجودا خلال الفترة المظلمة الممزقة بالنزاعات في تاريخ الهند الطويل. و بعد ذلك يعود إلى العصر الحديث و يناشد بوذا لكي يعود و يبارك الأرض " تعال أيها الهاديء أيها الجميل - العقل البشري يحبك و يرجو منك ان تحضر بالعصر الذهبي الجديد إلى الأرض لتشعر الانسانية الجديدة بالتمسك الشافية. تعال و حول السم إلى رحيق و الموت إلى حياة جديدة.

و في الأدب البنغالي سأتطرق فقط إلى تمثيلات و قصائد طاغور. كتب طاغور تمثيلتين كبيرتين حول المواضيع البوذية. " تشانداليكا " (Chandalika) فتاة الطبقة الواطئة " نرى اناندا أقرب تلامذة بوذا له يقبل الماء من أيدي براكريتي (Prakriti) و هي فتاة من أكثر الطوائف نبذا. و تتذكر براكريتي كرامتها كانسان لأول مرة و تقع في حب الرجل

المقدس و عندما يوبخها للاعمال ترجو من أمها الساحرة أن تقوم بسحر على اناندا. و يصبح سحرها فعالا و هناك اناندا بين قدميها يتسول لها و لعبها و تدهش براكريتي من النظرة الشهوانية فى عينيه. و تشعر براكريتي بالفجل لما سببته من ذل إلى رجل كان طاهرا و نبيلًا و تطلب من أمها ان تسحب سحرها عنه. تفعل الأم ذلك إلى ان التوتر يقتلها.

" ناتر بوجا " (Natr Puja) عبادة الفتاة الراقصة هى قصة شريمانسى و هى راقصة محترفة من المؤمنات ببوذا. و تم اختيارها لتقدم الصلاة و العبادة فى الهيكل الذى كان قد بشر منه بوذا فى احدى المرات. اما الملك اجاتشثرو الذى كان يعادى البوذية منع الصلاة. الا ان المجمع البوذى يستمر فى تقديم الصلاة ليلة اكتمال القمر فى شهر ويساكهيا (Vaishakhai) يوم مولد بوذا الاميرة رتناوتى (Ratnavati) غضبت لكونها فتاة من طبقة بسيطة تم اختيارها امرت شريمتى بتأديته الرقص بدلا عن العبادة. و كان غرضها ان تقلل من قداسة الهيكل إلا أن شريمتى (Shrimati) رقصت بتكريس دينى عميق. و قدمت إلى بوذا اعلى ممتلكاتها و هى مهارتها كراقصة. و بهذا اتخذت مراسم العبادة محلها. و أمر الملك باعدام شريمتى. تأسف الاميرة و ترجو العفو عن الراقصة التى ترقد جثة هامة أمام هيكل بوذا

كتب رابندرا نات طاغور القصائد عن بوذا فى كل مرحلة من مراحل مهنته الأدبية. و لكن كلما كبر سنّه زاد عمق اعجابه ببوذا. بعض من قصائده الشهيرة حول بوذا و البوذية كتبت خلال الخمسة عشرة سنة الأخيرة من عمره. فى عام ١٩٢٧م تنقل الشاعر كثيرا فى دول جنوب أسيا فى ٢٢ سبتمبر من نفس السنة زار الضريح البوذى العظيم فى بورو بودر (Borobudur) فى جاوا و هناك وراء خلال الضريح العظيم كتب قصيدة فكرتها تدور حول الموضوع ان العبارة الصامتة لبورو بودر لازالت تعلن عن رسالة يمكن الاستماع اليها إلى ماوراء صوت و دوى و حركة الحياة الحديثة و بعد اسبوعين كتب قصيدة اخرى عنوانها " سيام " فى بانجوك. فى هذه القصيدة يستعيد طاغور إلى الأذهان كيف ان الفكر الهندى الذى استوحى من بوذا. عبر عن نفسه بطريقة ابداعية فى الاراضى البعيدة.

فى قصيدة " بوذا ديفر براتى " أى " إلى اللورد بوذا " التى ألفها فى " مولانغاندهاكوته فيهارا " (Mulagandhakuti Vihar) فى سارنات ياسف طاغور بسبب الركود الفكرى و الروحى فى بلاده و يصلى إلى بوذا ليعيد احياء الهند مرة أخرى. كما أن هناك دعاءين إلى بوذا وجددا مقدمة فى التمثيلية " ناتر بوجا " التى اشرنا إليها سابقا. و قد وضعت الموسيقى لهما و يتغنى المغنون لموسيقى رابندرا نات طاغور بهما دوما.

العنصر البوذي في الفكر والثقافة

و لدى نشرهما باتفرد حملت احدهما عنوان " بوذا جانموتسو " اى " مهرجان مولد بوذا " و الأخرى بعنوان " ساكل كلوشا تامسا هارا " (Sakal-kalusha-tamasa-hara) اى " إستاصلوا الشر و الظلام " و القصيدتان تحتويان على عمق من الاجلال و التكريس لبوذا.

و من بين جميع القصائد التى كتبها طاغور حول المواضيع البوذية اكثر القصائد التى تهز المشاعر هى التى تدور حول " واسفادتا " (Vasavadatta) و هى غانية جميلة. فى ظهر يوم ساخن جدا عندما كانت جالسة إلى جانب نافذة فى غرفتها الباردة المريحة ترى واسفادتا كاهنا بوذيا جميلا " اوبا غوبتا " (Upagupta) يرقد إلى جانب الطريق. تبعت الغانية بخادمتها لتستدعى الشاب إلى منزلها. يبتسم اوبا غوبتا و يقول بأرق الكلمات انه سيزور " واسفادتا " فى أحد الايام و فى اللحظة المناسبة. بعد أشهر قليلة تعاني " واسفادتا " من مرض خطير و يهجرها الأغنياء المعجبون بها. و ترمى بها السلطات خارج المدينة لتبقى راقدة متأللة فى كوخ حقير. و يتشوه وجهها و تفقد اعضاء جسمها و حركتها و نشاطها و هى تنتظر الموت لوحدها. و فجأة تسمع خطاة أقدام تقرب من الكوخ و تسأل فى صوت ضعيف : " من أنت أيها العطوف ؟ " و يدخل اوبا غوبتا و يقول : " حانت اللحظة المناسبة الليلة يا واسفادتا " ، حضرت لأزورك.

بزغ فجر العهد الجديد فى الهند فى اغسطس ١٩٤٧م عندما حطمت هذه البلاد العريقة عراقيل العبودية و الاستعمار و وجدت مكانتها بين مجتمع الدول التى اعيدت بها كرامتها. و انتهزت الهند فى نضالها لاجل الاستقلال تحت زعامة المهاتما غاندى. و اذا سئلنا عن اسم اثنين من عظماء الهند خلال الخمسة الالاف سنة الماضية من التاريخ سيكون الجواب بالاجماع " بوذا " و " غاندى ". هناك الكثير فى غاندى الذى يذكرنا ببوذا. بعد أن تغلب غاندى على الخوف و الغضب و الرغبة كرس حياته إلى تخفيف مأسى البشرية و بعد ان اصبح " اراهات " (Arhat) واصل عمله ليصبح بودهيستاتفا (Bodhisattva). و عندما سأل أحد الباحثين الغربيين ما هى اعظم طموحه قال : مسح الدموع من عيون البشر . و وصف الكثيرون من شعراء الهند الحديثة غاندى كمبدأ بوذا الذى عاد ظهوره على التربة الهندية بعد مرور ٢٥ قرنا على وفاة " تااغاتا " (Tathagata) و ان عجلة الغزل للمهاتما غاندى هى تعكس " دهرما جكرا " (Dharmachakra) اى عجلة الحق الذى بدأها بوذا فى أول رسالة فى سارنات.

و فى الكثير من خطبه و مقالاته القصيرة التى نشرت فى مجلاته " يانغ انديا " و فيما بعد " هريجن " (Harijan) قدم المهاتما غاندى اجلالا عاطرا إلى نصر بوذا من خلال الحق " دهرما فيجايا " (Dharmavijaya). و فى الاجتماعات الدينية للمهاتما غاندى قرأت مختارات من الاسفار البوذية خاصة من " دهرما بادا " من حين إلى آخر. و فى حياة المسيح و بوذا رأى غاندى فى شكل صليب قوة الرقة، القوة التى تولد من خلال التعرف الذاتى لمأسى الآخرين. فى احدى مقالاته كتب غاندى . ما هى

المعايشة الأكبر التي بشر بها المسيح و بوذا ، كانت الرقة و المحبة. ناضل بوذا بدون خوف و ازال قوة الكهنوت المتعجرفة. و أخرج المسيح صرافى النقود من معبد " يورشلم " (Jerusalem). و كان كلاهما عملا مباشرا. و على الرغم من ان بوذا و المسيح تعذبا الكثير إلا انهما أديا حبا جما و رقة فى كل عمل من اعمالهم. هذا يظهر ان اعجاب غاندى ببوذا ينبع من فكريين : الأولى انه يحب ان تعيش الصدق و ليس فقط التبشيرية. و ثانيا الصدق فى العمل الذى هو بالضبط يعنى " كارما يوغا " و يجب ان لا يكون متقشفا أو مانعا بل يجب أن يكشف عن روح التعاطف.

و مع وفاة المهاتما غاندى فى يناير ١٩٤٨م وقعت اعباء القيادة على عاتق جواهر لال نهرو. و من الخطأ ان نتخيل ان نهرو كان مُعدماً بفهم الوحي الالاهى و كان يرغب دوما فى التغيرات الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية. و فى الواقع كان هناك خطأ روحانيا مناسبا الذى كشف عنه فجأة فى حديثه و حوار. و من مختلف الأديان فى الهند كان نهرو مولعا بالبوذية. قال فى إحدى المرات انه لم ينحن ابدا متعبدا امام صورة أى آلهة و لكن عندما وقف لأول مرة امام تمثال بوذا المنحوت ظل قائما فى تفكير عميق انطبقت يده بدون ارادة فى اعجاب و اندهاش.

فى كتابيه " نظرة إلى تاريخ العالم " و " اكتشاف الهند " يبدى نهرو تفهما عميقا للدور الهام الذى لعبته البوذية فى التغير الثقافى فى الهند و أيضا اعجابه بشخصية و رسالة بوذا. فى عام ١٩٤٩م أحضرت اثار تلاميذ بوذا " ساريدوتا و موغلانا " من سرى لانكا و وضعتا فى ضرائح جديدة فى سانجى. اشترك نهرو فى الحفل و قدم كلمة تهز المشاعر بتلك المناسبة و بعد مرور سبع سنوات احتفل بالذكرى الالفين و خمسمائة لاستنارة بوذا " بارى نيرفانا " بدرجة كبيرة فى كل اجزاء الهند. و بمبادرة شخصية من نهرو بذلت محاولة للتجمع على منبر واحد من سائر انحاء العالم للذين ينتمون إلى مدارس مختلفة و لم تثر أية مناسبة واحدة رغبة و ثناء كبيرين مثل تلك المناسبة بشأن البوذية. و شهدت التقارير الاذاعية و الالاف من المقالات و مئات من الكتب التى نشرت بهذه المناسبة على محبة و احترام الهند لبوذا.

و فى المرحلة الأخيرة من حياته شاهد نهرو النزاع المؤسف بين الهند و الصين احدى العوامل التى أدت الى توتر العلاقات بين البلدين كان الترحيب الذى قدم إلى دلائى لاما و أتباعه من قبل حكومة الهند. و بعد الغزو الصينى على التبت قام الالاف من ابناء التبت الذين يمثلون تقليدا فريدا دينيا قديما برحلات شاقة و عبروا الحدود إلى الهند و لم ترفض الهند دخولهم فيها. حصل دلائى لاما على الكرم و الضيافة و أنقذت الالاف من المخطوطات القيمة و كذلك التحف الفنية. و برزت نزعة جديدة لدراسة البوذية التبتية التى كان قد سار عنها الكثير من سوء الفهم بها. و الآن هناك عدة جامعات هندية بها مناهج خاصة للبوذية التبتية. انشأ

العنصر البوذي في الفكر و الثقافة

معهد للدراسات البوذية التبتية في دلهي بعد فترة وجيزة من وصول دلائي لاما. و أنشأ في "سيكام" (Sikkim) مؤخرا معهدا آخر للدراسات البوذية بتوكيد خاص على دراسات العلوم التبتية.

و بالتالي أصبحت البوذية مرة أخرى قوة نشيطة في الهند بعد حصولها على الاستقلال. "جمعية مهابوذي" التي أسست في عام ١٨٩١م، و توسعت نشاطاتها بدرجة كبيرة و صار لها عدة فروع الآن. ظاهرة أخرى يجب ان نذكرها هنا هي اعتناق الالاف من الهناك من الطبقات الوطنية للبوذية تحت قيادة الدكتور امبيدكار. و هذا الحدث لم يكن له أية نتائج ثقافية ملموسة بل كان اثره اجتماعيا و اقتصاديا و إلى درجة ما سياسيا. إلا ان اعتناق البوذية سلط الاضواء دون شك على انه مرة أخرى بعد عدة قرون يمكن للالاف من الناس أن يعتبروا البوذية كدين للمساواة و العدل و الاحتمال ، دين يمكن أن يوفر بديلا انسانيا مبعجلاً.

و قبل أن أختتم المقالة أريد أن أذكر حقائق مذهشة التي تدل على مدى و قوة العنصر البوذي في الحياة الهندية. اصبح يوم "مولد بوذا" يوم عطلة قومية و يحتفل به في كل أجزاء الهند. كل عام بمناسبة يوم عيد ميلاد بوذا تعقد الاجتماعات في جميع المدن الكبيرة و يقدم الاجلال إلى بوذا . هناك برامج اذاعية خاصة و دراما و الكثير من الصحف تنشر مقالات حول بوذا و البوذية. و العجلة التي هي واحدة من أهم الرموز البوذية وجدت مكانا لها في العلم الوطني الهندي و فوق كرسي الرئيس في البرلمان الهندي تعرض بوضوح الكلمات "دهرما جاكرا بارفرتانيا" (Dharmachakra Parvaartanya) أي "لتدور عجلة الحق".

و نالت اسماء الامكنة و الاشخاص ذو علاقة ببوذا أو البوذية ثات رواجاً كبيراً. و سميت بعض الأماكن العامة و المباني حتى بعض الفنادق باسماء مثل نالاندا و اجنتا و لومبينى و فيشالى و شراوستى. و يحصل الأولاد على اسماء مثل سيداهرتا و بودهاديفا و راهولا و اناندا و اميتابها و لوكيشورا و أشهرها اسم أشوكا. و قبل حوالي ثلاثة عقود كنا نستمع نادراً ما أسماء فتيات مثل ياشودرا و سنغاميترا و تارا و غوتمي و أمبابالى أو سوجاتا. و الآن تحصل الالاف من البنات على هذه الاسماء أو أسماء بوذية أخرى.

إن إنعاش البوذية في الحياة الهندية و ثقافتها لم يتحقق من خلال "هوى دكتاتورى" أو غزو خارجى أو ضغط فكري. كان الانعاش متتالياً و متعدد النواحي. ان العنصر البوذي في تراثنا قد أكد على نفسه في العصر الحديث من خلال حيويته و نشاطه الذى لم يكن مفقوداً أبداً على الرغم من كونه غير واضح.

تعريب : سيد صديق نسيم

أضواء على كتب الفيدا و ما يتعلق بها

بقلم : السيد اخلاق حسين الدهلوى

إن الكتب المقدسة المعروفة بـ " الفيدا " (VEDAS) تعدّ من أقدم كتب الديانة الهندوكية، التي يعتقدها الهندوس كتباً سماوية. و كلمة " الفيدا " نفسها تؤيد إعتقادهم بكونها كتباً سماوية، حيث أنها تعنى فى كتب اللغة الكلام إلهى و الصحيفة السماوية. و الفيدا مشتقة من مادة " فد " (VED) التى هى موجودة فى كتب الفيدا المقدسة، و ذلك يعنى أن هذه الكتب المقدسة ليست ثمرة من ثمار العقل البشرى أو المجهود الإنسانى و إنما هى منزلة من الله تعالى شأنه. و ذلك هو الرأى الذى يؤيده ما قاله أبو الريحان البيرونى (ت ١٠٣٧/٤٢٩م) الذى يعدّ من الإختصاصيين فى العلوم الهندية و الالهيات. يقول البيرونى :

" كلمة الفيدا معناها المعرفة أو علم المجهول. و يعتقد الهندوس أن الفيدا كلام إلهى جرى على لسان " برهما " (١) و تحتوى كتب الفيدا على الأمر و النهى و الترغيب و الترهيب... و الهندوس لا يجيزون كتابة الفيدا، و ذلك لأنها تُتلى بترتيل و تلحين، و القلم يعجز عن أداء الترتيل، و لأن الكتابة قد تسبّب العذف و الزيادة فى العبارة " (٢)

كما يؤيد هذه الوجهة من النظر ما صرح به الميرزا جانجان مظهر الشهيد (ت ١١٩٥ هـ / ١٧٨٠م) الذى كان يعتبر فى عصره عالماً و فقيهاً عديماً المثال و زعيماً روحياً جليل الشأن، حيث يقول :

" إن ما يستفاد من كتب أهالى الهند القديمة

أصواء على كتب الفيدا

هو أن الله تعالى قد أنزل برحمته الكتاب المسمى
بـ " الفيدا " بواسطة برهما - و هو ملك منوط به
العمل على ايجاد العالم و خلقه - فى بداية خلق البشر،
من أجل اصلاح حياتهم الدنيوية و حياتهم فيما بعد
المات. و الكتاب يحتوى على أربعة أجزاء تضم الأمر
والنهي و أخبار الماضى و أنباء المستقبل (٢)

و هذا التصريح لحضرة الميرزا - رحمه الله - بليغ و شامل للغاية
و مبنى على الحقائق، و هو حصيللة الدراسة المباشرة، و قد أوضح فيه أن
كتب الفيدا المقدسة تحوى - بجانب الأوامر و المنهايات - أنباء الماضى
و المستقبل، و ذلك هو التحقيق الذى توصل إليه الباحثون فى العصر
الراهن من أنها تشتمل على ذلك تذكرة موجزة لبعض المارك القديمة
المعروفة، و فيها ذكر لأسماء المدن الكبيرة القديمة الشهيرة، حتى أنها
تتضمن ذكر الطوفان الذى أهلك قوم نوح، و النار التى أشعلها " نمرود "
(ليقتذ فيها ابراهيم عليه السلام) و لو بصورة إجمالية، و لا يخفى أن
هذه الأخبار تتعلق بالزمن الماضى، كما تشتمل على تنبؤات عن نبى آخر
الزمان سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، و هى تتعلق بأنباء المستقبل
و أيضا قد أشار حضرة الميرزا إجماليا إلى زمن نزول هذه الكتب
المقدسة و هو بداية خلق النوع البشرى، فكانها لها صلة بصحف آدم
و الشيث و صحف إدريس (اخنوخ) عليهم السلام، التى أشار إليها القرآن
الكريم بـ " الصحف الأولى " و " زبر الأولين " و " الكتاب المنير " على
وجه الإجمال و العموم، و التى ظلت تنتقل من بلد إلى بلد بحكم الظروف
الانقلابية و صروف الدهر. و تؤكد الشواهد الداخلية كذلك أن
كتب " الفيدا " المقدسة ليست إلا صدق للصحف الأولى، فها هو نرى العالم
الدينى البارز و المفسر الشهير الشيخ القاضى ثناء الله العثمانى
البانسى بتى (ت ١٢٢٤هـ / ١٨١٠م) يقول فى تفسير الآية الكريمة
" يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ . الآية "

" معظم مبادئ ديانة أهل الهند تطابق القرآن و السنة، و حيثما
نجد إختلافا فهو من عمل الشيطان " (١)

و تأييد هذا المفسر الكبير الثقة لكون معظم مبادئ ديانة أهالى
الهند مطابقة للقرآن و السنة يحمل أهمية بالغة، لأن رجالا من رجال الدين
لن يقول أو يكتب مثل هذا الكلام إلا بعد تحقيق و تمحيص. و من المعلوم
أن مبادئ ديانة أهل الهند مستوحاة و مقتبسة من كتب الفيدا المقدسة،

فإذا ثبت أنها مطابقة للقرآن و السنة، ثبت أيضا أن كتب الفيدا مطابقة للقرآن و السنة، و أنها ليست إلا صدق للصحيح الأولى، فقد اتفق الجميع على أن الكتب السماوية كلها موحدة المحتوى فيما يتعلق بالاصول و المبادئ، و بذلك يصير كون كتب " الفيدا " من الكتب السماوية أقرب إلى اليقين، كما هو معتقد أتباعها المؤمنين بها. و خلاصة القول أن معنى كلام البيرونى و كلام الميرزا جانجان مظهر واحد، فحواه أن كل ما يوجد فى " الفيدا " المقدسة مطابقا لعقيدة التوحيد و فكرة الدار الآخرة و القيم الإيمانية فهو من كلام الله تعالى شأنه.

هذا و قد نصرَ حضرة الميرزا فى بيانه على أن المراد من " براهما " (BRAHMA) ملك يسمى بهذا الاسم، و الجدير بالذكر أن كلمة " براهما " كلمة سنسكريتية قديمة تعنى الروح أو روح القدس أو الروح العظمى أو الملك، و المراد من " براهما " هنا هو الملك الخاص الذى اسمه فى العربية جبرئيل، و الذى سَمِيَ أيضا فى القرآن الكريم بالروح و روح القدس (تَنْزِيلُ الْمَلَأْنِكَةِ وَ الرُّوحُ الْآيَةُ) (٥) و جبرئيل هذا هو الملك المقرب الجليل الذى كان مكلفا بإنزال الوحي و العذاب.

و قد ورد فى نص كلام حضرة الميرزا كلمة " الآلة " و " الجارحة "، و المراد بهما الملائكة العاملون، و هم الذين ذكرهم القرآن بلقب " الْمُدْبِرَاتِ أَمْراً " العظيم (٦) و منهم جبرئيل و ميكائيل و عزرائيل و إسرافيل - الذين نالوا شهرة أوسع و أشمل - و كثيرون سواهم مثل " النكيرين " و " الكاتبين الكرام "، و منهم من يجولون فى الجو و يحضرون المجالس التى يجرى فيها ذكر الله، و منهم من يبلغون صلاة و سلام الأمة و أحوالها إلى حضرة صاحب الرسالة صلى الله عليه وسلم و منهم غير ذلك

ثم إن كلمة " الفيدا " التى جاءت فى كلام حضرة الميرزا، كما تعنى الوحي أو الكلام الالهى كذلك تعنى - على سبيل المجاز - الكتاب الذى يحتوى على الوحي أو الكلام الالهى، و من هذا المنطلق ترجم الشيخ شاه فضل رحمن الكنج مرادابادى (ت ١٣١٢ هـ / ١٨٩٥ م) كلمة " القرآن " فى قوله تعالى (الرِّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ) (٧) بـ " مهافيدا " (أى كتاب الوحي العظيم) كما عبّر عنه فى موطن آخر بـ " ست فيدا " أى كتاب الوحي الصادق، فأتضح بذلك أن كلمة " الفيدا " كما تحتوى معنى الكلام الالهى، كذلك تحوى معنى الكتاب الذى يضم الوحي أو الكلام الالهى.

و أما قول حضرة الميرزا " إن كتاب الفيدا أنزل بواسطة برهما الملك " فهو أسلوب مجازى على نحو ما نقول " أن القرآن نزل بواسطة

جبرئيل ، مع أنه قد نُزِّل نجما نجما و آية آية، فكأنه أطلق الكل و أراد به الجزء .

و أما التساؤل بأنه ان نزلت كتب الفيدا من السماء فعلى من نزلت، و متى نزلت و أين نزلت، و لاي أمة نزلت؟ فهذا ليس بسؤال هام يمنعنا من أن نعتبرها كتباً سماوية، و لن يثيرة إلا من يجهل تعليمات القرآن الكريم، و ذلك لأن القرآن لم يتناول بالتفصيل و التصريح إلا ذكر أربعة كتب سماوية، و هى : التوراة و الزبور و الإنجيل و القرآن، و أما الكتب السماوية الأخرى فقد ذكرها بصورة إجمالية و عبر عنها بـ " الصحف الأولى " و " الكتاب المنير " و " زبر الأولين " و " الآيات البينات " . و نسوق فيما يلى الآيات التى ورد فيها هذه الأسماء .

- (١) أَوْ لَمْ تَأْتِهِمْ بَيِّنَةٌ مَا فِى الصُّحُفِ الْأُولَى (سورة طه ١٣٣)
- (٢) فَقَدْ كَذَّبَ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ جَاءُوا بِالْبَيِّنَاتِ وَ الزُّبُرِ . (سورة آل عمران ١٨٤)
- (٣) جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ وَ الزُّبُرِ وَ بِالْكِتَابِ الْمُنِيرِ (سورة فاطر ٢٥)
- (٤) الَّذِينَ كَذَّبُوا بِالْكِتَابِ وَ بِمَا أُرْسِلْنَا بِهِ رُسُلْنَا . (المؤمنون ٧٠)
- (٥) إِنَّ هَذَا لَفِى الصُّحُفِ الْأُولَى صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى . (الاعلى ١٩)

و من الظاهر أن هذه الآيات الكريمة ليس فيها إسم لكتاب و لا لرسول، مما يؤكد بكل وضوح أن هناك كتب سماوية كثيرة لا نعرف أسماءها، و رسلا كثيرين لا نعرف أسماءهم، أما الكتب فأمرها واضح من الآيات المذكورة أعلاه، و أما الأنبياء و المرسلون الذين لا نعرف أسماءهم

فنجد ذكرهم فى الآيات الكريمة التالية

- (١) رُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَ رُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ . (النساء . ١٦٤)
- (٢) وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَ مِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ . (سورة المؤمنون . ٧٨)

و ما لا يخفى كذلك أن الله تعالى قد بعث إلى كل شعب و أمة رسولا .

يقول تعالى شأنه

- (١) وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ
(٢) وَ لَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا
(٣) وَ إِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ
- (سورة يونس : ٤٧)
(النحل : ٣٦)
(سورة فاطر : ٢٤)

و قد أمرنا نحن بأن نؤمن بسانر الكتب السماوية و سائر الأنبياء و المرسلين (كُلِّ أُمَّةٍ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ الْآية - البقرة: ١٨٥) و معنى ذلك أنه لو أنكر أحد و أحدا من تلك الكتب أو أولئك الأنبياء فسوف لا يكون إيمانه كاملا، بل يقع فى الكفر و الضلال. يقول الله تعالى :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ الْكِتَابَ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَ الْكِتَابَ الَّذِي أَنزَلَ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ يَحْكُمُ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتُهُ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ وَ الْيَوْمَ الْآخِرُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا
(النساء : ١٣٦)

ثم إنه إن كان هناك صحيفة أو كتاب لا نعرف حقيقته بصورة واضحة، و لكن القرائن القرآنية تدل على كونه كتابا سماويا منزلا من عند الله، و نجد أمة تعتقده كتابا سماويا منذ قرون طوال، و الكتاب يضم فى طيه عقيدة التوحيد و فكرة الدار الآخرة و القيم الإيمانية، فلو أنكرناه و جحدنا به جحدا صريحا، أفلا نكون مستوجبين للوعيد الذى ورد فى الآية التالية.

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَ كَفَرْتُمْ بِهِ الْآية - (الاحقاب : ١٠)

و لا يخفى على الذين أوتوا العلم أن شأن نزول هذه الآية و إن كان خاصا، إلا أن إطلاقها عام يفيد أن كل من كفر بالحق يكون ظالما و ضالا. و من المعلوم أيضا أن فى القرآن الكريم ذكر للمصابين و المجوس مصحوبا بذكر أهل الكتاب (٩) و هم من أهل الكتاب عند الجميع لكننا لا نجد فى القرآن ذكرا واضحا للمرسلين الذين بعثوا فيهم، و لا للصحف و الكتب التى يعتقدونها كتباً سماوية.

و نجد كذلك سيدنا علياً (رضى الله عنه و كرم وجهه) يقول عن ذى القرنين أنه كان نبيا بعثه الله لهداية الخلق (١٠) و قد جاء ذكره فى القرآن الكريم، و معلوم أنه نشر رسالة التوحيد فى أرجاء العالم، حتى أنه ترك أثرا فى يأجوج و مأجوج، لكننا لا نعرف أمته حتى الآن، كما لانعرف صحيفة سماوية نزلت فى ذلك العهد، فلو عثرنا الآن على صحيفة سماوية

ثم يتعين بموجب القرائن الصحيحة أنها الصحيفة التي نزلت على نبي القرنين، فهل نستطيع أن ننكرها إنكاراً صريحاً على أساس دلائل صحيحة؟ اننا لو أنكرناها بدليل أنها لم يأت ذكرها في القرآن الكريم فذلك دليل باطل دون شك، لأن ذلك يدل على الجهل بالمبادئ والقيم القرآنية. إن من علامات الكتب و الصحف السماوية الواضحة أنها تكون موحدة اللسان و متعددة الكلام فيما يتعلق بالتوحيد و اليوم الآخر و المثل الإيمانية. فقد قال الله تعالى " مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ " (١١) و ذلك يعنى أن الكتب السماوية متشابهة و متماثلة في الأصول و المبادئ الرئيسية، و إن دخلها الالتاق و التحريف من جراء تقلبات الدهر و مرور الأيام يرفص منها ما دخله التحريف و الإلحاق فحسب دون سواء، إلا أن التجربة و المشاهدة تشهد بأن كثيراً من الحقائق تُشع منها على رغم الالتاق و التحريف. قال تعالى : " يَحْمَدُ اللَّهَ مَا يَشَاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ " (١٢) و ما يبقى فيها من تجليات و إنعكاسات من الحقائق هو الذى يكون علامة و دليلاً على كونها من الكتب السماوية. و بنفس الطريق يتم تعين الأنبياء و المرسلين الذين لم تذكر أسماؤهم في القرآن الكريم، و لذلك يوصينا العالم الربانى الشهير الشيخ محمد قاسم النانوتوى قائلا:

" يجب أن لا تسبوا - أبدا - عظماء الشعب الهندوسى و زعماء الروحيين من أمثال راما و كرشنا، على وجه التعمين و التنصيص (أى بتحديد أسمائهم) و لا تطلقوا فى حقهم كلمة تحط من شأنهم، فقد يمكن أن يكون هؤلاء فى عصورهم من رجال الحق و حاملى لوائه، أرسلوا إلى الهند مبشرين و منذرين (أى أنبياء و مرسلين) بالشرائع الحقة لإصلاحها و هدايتها، ثم حرّف الذين جاءوا من خلفهم فى شرائعهم و مؤهوها و غيروا فيها مع مرور الأيام و مضى الأزمان " (١٣)

و بذلك يتضح كل الوضوح أن العظماء الذين يعتقدهم أهالى الهند من زعمائهم الروحيين و الدينيين كونهم من الأنبياء و المرسلين أمر يعقل ، و أنهم جديرون بالإحترام و الإجلال، و أن الكتاب الذى يعتقدونه كتاباً منزلاً من الله كونه من الكتب السماوية معقول كذلك بل أقرب إلى اليقين، لأنه يضم بين دفتيه التوحيد و فكرة اليوم الآخر و المثل الإيمانية،

و لأنه أقدم زمانا، و أنه يحتوى على تنبؤات عن بعثة نبي آخر الزمان صلى الله عليه وسلم، إلا أننا لا نستطيع أن نستثنيه و نبرئنه من التحريف و الالحاق.

مما لا شك فيه أن الهند مهبط آدم عليه السلام، و بالتالى فهي مهبط للوحى و مهبط جبرئيل الأمين أيضا، كما هى مهبط لصحف آدم و صحف الشيث و صحف إدريس عليهم السلام، فقد يمكن أن تكون هذه الصحف التى نزلت على آدم و شيث و إدريس مما أنزله الله لهداية أهالى الهند، و لكنها لم تبقى سالمة بالكلية بعد الطوفان فدوّنت من جديد طبق ما كان محفوظا فى الذاكرة، و سمّيت بـ " الفيدا " أى الكلام الإلهى.

على كل، فإن القرائن الداخلية تدل على كونها سماوية منزلة من عند الله، إذا فوجب الإيمان بها مجعلا، و لن يجوز الكفر بها بشكل صريح، بل يجب علينا أن نستمد و نستضيء بها فى دعوة الناس إلى التوحيد، فإن ذلك يجدى نفعا عظيما و يساعد على إصلاح المجتمع و إقامة الوحدة و الألفة و التفاهم و التناسق فى البلاد. تعالوا نهتف بالتوحيد مجتمعين و نتعايش فى أمن و سلام متعاونين متضامنين، و ما علينا إلا البلاغ المبين.

كتب الفيدا :

إن كتب " الفيدا " المقدسة أربعة كما صرح العالم و العارف الهندوسى الشهير باتانجلى (PATANJALI). و هى :

- (١) كتاب رگ فيدا
- (٢) كتاب يجر فيدا
- (٣) كتاب سام فيدا
- (٤) كتاب اثرون فيدا. و يسمى " اثر فيدا " أيضا.

و تسمى الكتب الثلاثة الأولى بـ " توريه وديا " أى العلوم الثلاثة، و الكتاب الرابع بـ " برهما وديا " أى العلم الإلهى أو علم اللاهوت (١٤). و قد علمنا فيما سبق أن الميرزا جاتجان مظهر الشهيد — العالم الفقيه الصوفى المتضلّع من علوم الفيدا — أعرب أيضا عن نفس الرأى (١٥) من أن الفيدا تحتوى على أربعة أجزاء أو كتب نزلت بواسطة برهما الملك (أى جبرئيل عليه السلام). و فيما يلى نقدم و صفا موجزا لكل من هذه الكتب الأربعة المقدسة.

رگ فیدا : (صحيفة ثناء الاله)

كتاب " رگ فيدا " (Rgveda) كلام منظوم يشتمل معظمه على ثناء الخالق الاله، و لذلك سمى باسم " رگ فيدا " الذى معناه العرفى " صحيفة ثناء البارئ تعالى ". و قد جاء فيه ذكر التوحيد و الآخرة و القيم الإيمانية و نعيم الجنة و عذاب الجحيم كمثل ما جاء فى القرآن الكريم و الكتب السماوية الأخرى، و من المحير و المدهش أنه يضم اشعارات و مضامات من الحقائق برغم ما مرّ عليه من زمن طويل و قرون لا تعد، و تلك احدى سماته التى تثبت صلته بالوحى و الالهام. و هو — كما يؤكد الباحثون لتاريخ الملل القديمة — أول الكتب القديمة التى عثر عليها، و قد أجمع الباحثون الأوربيون على أن " كتاب رگ فيدا أول الأعمال العبقريّة (العلمية) فى العالم البشرى " (١٦).

كما يتضمن كتاب رگ فيدا أناشيد و ترنيمات عن التوحيد مكتوب على بعضها أسماء بعض العلماء أو الزعماء الروحيين، و أغلب الظن أنها أسماء أولئك الذين وصلت هذه الترنييمات بواسطتهم. و يضم الكتاب كذلك تنبؤات عن بعثة نبي آخر الزمان محمد صلى الله عليه وسلم. و وجود هذه التنبؤات قبل آلاف السنوات من بعثة عليه الصلاة و السلام و كونها مكتوبة بأسلوب ذلك العهد القديم لدليل بين على أن الكتاب له صلة بالوحى و الالهام، و نحن لا نستطيع أن نرفض هذا الدليل بدليل آخر معقول. و إلى مثل هذه النتيجة توصلت دراسة المرحوم الدكتور السيد محمود زعيم الهند السياسى و الإجتماعى المعروف، حيث يقول

" ان الجزء الأكبر من رگ فيدا المقدس مشحون بالصلوات و العبادات و ثناء الخالق جلّ مجده، و يبدو من كتبهم (أى كتب الهندوس) الدينية أن قلوبهم كانت تعمر بخشية الله و عاطفة الخير " (١٧).

إن الألواح الدفينة التى إكتشفت فى مدينة بابل (و فيها قرية " أر " التى هى مولد سيدنا إبراهيم خليل الله عليه السلام) تضم فيما يضم صحف " أخنوخ " أيضا كما يؤكد الباحثون الأوربيون، و أخنوخ هو اسم النبي ادريس عليه السلام. أما كلمة " إدريس " فهى لقبه، و هى كلمة أعجمية قد يمكن أن تكون من لغة هندية قديمة. تولّد إدريس عليه السلام فى الجيل السادس من آدم أبى البشر عليه السلام (أخنوخ بن مهليل بن

قينان بن انوس بن شيث بن آدم) و كان عالماً جليل الشأن جداً، و هو الذى أبدع الكتابة بالقلم و اخترع علوم الفلك و الالاهيات و الرياضيات و الفنون الأخرى. نزلت عليه ثلاثون صحيفة، و كان يقوم أيضاً بتعليم الصحف التى نزلت قبله على آدم و شيث عليهما السَّلام. و تفيد الدراسات المقارنة أن كتاب رگ فيدا المقدس يشتمل أيضاً على محتويات صحف إدريس، فقد توصل الباحثون الأوروبيون إلى أن خمس أجزاءه يطابق صحف إدريس، و مثله يطابق " الزبور " المقدس، و ذلك دليل على أن الكتب السماوية كلها موحدة المحتوى فيما يتعلق بالتوحيد و فكرة الآخرة و المثل الإيمانية، و من تلك الكتب كتاب رگ فيدا المقدس و هو كتاب مستقل و إن كان مجموعة لمختارات الصحف الأولى، و لغته قديمة للغاية، حتى أننا لا نستطيع أن نطلق عليها إسم " السنسكريتية القديمة " إلا بصعوبة و تكلف. و جملة القول انه كتاب قديم للغاية، يضم فى طيه قيما و قرائن توحي بأنه كتاب سماوى نزل من عند الله.

يَجُورْفيدا: (YAJURVEDA) (صحيفة الصلوات و العبادات)

هو الكتاب الثانى أو الجزء الثانى من كتب الفيدا المقدسة التى تعتبر كلاماً إلهياً و وحياً سماوياً، يضم الفرائض الدينية و فضائل العبادات و طرق أدائها، و ليس فيها أى ذكر لعبادة الأصنام و الأوثان. لغته كذلك قديمة جداً تدلّ على قدمه، و يتعلق الجزء الأخير منه بعلم اللاهوت، و قد يمكن أن يكون هذا الجزء انعكاساً للصحيفة التى كانت تتعلق بالإلهيات من صحف إدريس عليه السَّلام. و كتاب " سورجا سدهانت " (Suryasidhananta) أقدم كتاب فى علم الفلك أو الهيئة، و يعتبر هو الآخر كتاباً سماوياً، فلا غرو أن يكون هو بذاته صحيفة إدريس عليه السَّلام، و أن يكون " لات ديو " الذى يُعتبر مؤلفاً له، مؤلفه الثانى. و مغزى القول أن فى كتاب " يَجُورْفيدا " شيئاً يدل على كونه صحيفة سماوية.

سام فيدا : (SAMVEDA) (صحيفة النشوة القلبية)

كلمة " سام " تعنى الشيء الذى يبعث الطرب و النشوة القلبية، و ذلك من خاصية الألحان و الأغاني بصفة رئيسية، بينما زعم البعض أنها مشتقة من " سوما " التى كانت — كما يقال — عبارة عن ورقة مثل

التانبول يبعث إستعمالها النشوة و النشاط على غرار الحشيش، و هى الآن عديمة الوجود، لكن الأغلب أن المراد من " سام " هو اللحن و الطرب. و لا عجب إن كانت لهذا الكتاب صلة بـ " سام بن نوح " عليه السّلام فسمى لذلك بـ " سام فيدا " و ذلك لأن سكان وسط آسيا ينحدرون من ذرية سام بن نوح، و معلوم أن ذرية نوح بعث فيها أنبياء و رسل اكرموا بالكتب السماوية، فقد قال الله تعالى : " وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَ إِبْرَاهِيمَ وَ جَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوءَ وَ الْكِتَابَ " (١٨) و لا عجب كذلك إن كانت لبعض الأناشيد و الأغاني التى جاءت فى الكتاب صلة بأولئك الصالحين الذين اكرموا بالنبوة و الكتاب من ذرية نوح، و الذين تسلسل من ذريتهم الجنس البشرى الجديد بعد الطوفان.

و لغة هذا الكتاب أيضا قديمة للغاية، و فيه كذلك تنبؤ بمجئى نبي آخر الزمان محمد صلى الله عليه وسلم (١٩). و لا يخفى أن وجود هذا التنبؤ فى مثل هذا الكتاب الذى يسبق ولادة نبي آخر الزمان و بعثته بقرون طوال، يثبت صلته بميثاق النبیین و بالصحف السماوية، فهو جدير بالإجلال و التقديس. أما التحريف و الإلحاق الذى هو من خواص الكتب القديمة فلا بد أن نفرض البصر عنه.

أشرون قيذا : (ATHARVEDA)

هو الكتاب الرابع من كتب الفيدا المقدسة و يسمى بـ " علم الأهوت "، يضم ذكر التوحيد و الدار الآخرة و الصفات الإلهية، كما يحتوى على رقى للتخلص من المحن و المصائب، و الشفاء من الأمراض المهلكة الفتاكة، و الحصول على الظفر و الإنتصار، و يتضمن كذلك اشعاعات و لمعات من الحقائق تؤثر فى القلوب أبلغ التأثير و تحدث فى دنيا القلب انقلابا و ثورة، و فيه أيضا عدة تنبؤات عن نبي آخر الزمان صلى الله عليه وسلم. يتسم أسلوبه بالاختصاص و الإيجاز مع الشمول و الجامعة، و كلامه منشور و منظوم معا

و هذا الكتاب الحكيم العاقل بالقيم الدينية الغالية من تأليف العالم العارف " منى بياس ديو " (Muni Vyasdeva) و هو فى الحقيقة لُبّاب الكتب الثلاثة الأولى التى تسمى بـ " تريّة و تيا " أى العلوم الثلاثة، و دليل ناطق حى على وعى العالم " منى بياس ديو " الدينى و نظرتة الثاقبة الغيبرة و بصيرته الباطنية النفاذة. ألفه " منى بياس ديو " فى ضوء الكتب الثلاثة الأولى على إلهام من الله، و أضاف إليها إضافات نادرة و معلومات

ثمينة. و هو كتاب محير عجيب، زاخر بمعلومات قيمة و يعتبر من كتب الفيدا و من الوحي الإلهي.

كان العالم " منى بياس ديو " قد ورث المذاق العلمي عن أبيه، فقد كان أبوه " بارس رائ" المعروف بـ " براسر " عالما كبيرا، يعتبر أول عالم فلكي بارع. و رغم أن تاريخ حياة العالم " منى بياس ديو " أصبح أسطورة من الأساطير بحكم تقلبات الدهر و خطوبه، لكن من المسلم به أنه كان عالما و عارفا جليل الشأن قبل ألف و خمسمائة عام من ميلاد المسيح، يعتقد الهندوس من زعمائهم الروحيين، و كان متضلعا من علوم الفيدا تضلعا كاملا، بارعا في تاريخ الملل القديمة، و كان يخالفه التوفيق الإلهي و يتمتع بالمواهب الفطرية الخاصة، و قد خلف عدة من الآثار خلدت ذكره للأبد.

كتب الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم) في كتاب " الملل و النحل " (تأليف سنة ٥٢١هـ / ١١٢٧م) أن " من الهندوس طائفة تتبع النحلة الإبراهيمية " . و لا عجب إن كانت هذه الطائفة من تلك الفرقة التي كانت تتبع سيدنا إبراهيم عليه السلام، و كانت هجرت أوطانها بعد أن ضاقت ذرعا باعتداءات الملك " نمرود "، و سكنت في إيران و الهند و لا عجب كذلك أن يكون " منى بياس ديو " من ذريتها هي، فإن كتاباته تنم على حبه و إحترامه لإبراهيم عليه السلام، بالإضافة إلى أنه قد أدرج في كتاب " أثرفيدا " نخبة من الأحوال و الأحداث التي تتعلق بأزواج سيدنا إبراهيم المطهرات و ذريته.

إنه قد استخدم لزوجتي إبراهيم عليه السلام كلمتين لا تمثل سيرتهما و أوصافهما فحسب، بل تمثل كذلك سيرة و أحوال ذريتهما، و رغم أنه قد مضى على هاتين الكلمتين نحو ٤٠٠٠ سنة، إلا أنهما تنطبقان الآن أيضا انطباقا كليا، و يؤيدهما تاريخ الماضي و الأوضاع الحاضرة معا

و إحدى تينك الكلمتين كلمة " انجريس " التي تعنى " نبع الماء المالح "، وصف بها السيدة سارة التي كانت الزوجة الأولى لإبراهيم عليه السلام و كانت بذاتها سيدة كريمة مجيدة لحد أنها كلمت الملائكة (٢٠) و قد أكرم الكثيرون من ذريتها بالنبوة . و من ذريتها كذلك اليهود و بنو إسرائيل الذين كانت سيرتهم معيبة مشينة في الماضي و الحاضر، و الذين عارضوا الأنبياء عليهم السلام أشد المعارضة و آذوهم و قتلوا الكثير منهم بغير الحق، كما قال تعالى . " وَ يَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ " (٢١)

كانت السيدة سارة عفيفة محترمة وقورة من أسرة عريقة في المجد،

و كانت دقيقة الشعور و المزاج، سريعة الإنفعال و التأثر، و يقال أنها هي التى سببت نفى هزرتها السيدة " هاجره " التى كانت الزوجة الثانية لسيدنا إبراهيم، و كانت شاكرة صابرة، طيبة القلب، دمثة الخلق، ليونة الجانب، و قد وصفها " منى بياس ديو " بكلمة " اثرو " التى تعنى " نبع الماء العذب " و معلوم أن من ذريتها هي الطيبة خرج بنو اسماعيل، و منهم أفضل البشر و أشرف الأنبياء و خاتم الرسل سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم الذى طبقت شهرته و سمعته الآفاق، و الذى وصف فى كتب " بران " و " شاسترا " بلقب " كلكى اوتار " الرفيع العظيم. و من معجزات بصيرة " منى بياس ديو " الإيمانية أنه انتخب من كتب الفيدا الثلاثة عدة نبوءات عن نبي آخر الزمان محمد عليه الصلاة و السلام على إلهام من الله و زين بها كتابه " أثرون فيدا " المقدس. و الجدير بالذكر أن هذه التنبؤات عجيبة محيرة للغاية، تجلوا البصيرة و تجدر بالدراسة للهندوس و المسلمين كليهما، لأن مثل هذه التنبؤات الصريحة الشاملة لا توجد فى صحيفة سماوية أخرى، و سوف نقدمها بمشيئة الله فى مناسبة أخرى. و قد أدرج " منى بياس ديو " خلاصتها و مغزاها فى تأليفه الثانى المسمى بـ " راهسناك رام بوشى " بايجان و دقة بالفين، و ترجمها " جوساين تلسى داس " إلى اللغة الأردية الشرقية، ننقل هنا عدة جمل منها مترجمة إلى العربية :

" لن أذكر هنا حديثا (أى أبوح بكل سرّ و حديث)
و أفصح من كل ما جاء فى كتب يوانا بالصدق و الضبط.
ستتم الرسالة إلى عشرة آلاف سنة
ثم لا يكرم بها أحد بعد ذلك.
يكون فى بلاد العرب نجم لامع متالق.
و تكون تلك الأرض (أرض العرب) جليلة الخان.
يظهر على يديه أمور لم تحدث قبل (أى المعجزات).
و يكون هو حبيب الله، جوادا سخيّا.
و يلعب فى الليل العالك الظلام مثل الشمس الأربعة " (٢٢).

و بذلك كله يتضح أن " منى بياس ديو " كان رجلا متدينا، متمتعا بالبصيرة الباطنية، ذا صلة قلبية بنبي آخر الزمان — صلى الله عليه وسلم — و صاحب سيرة رفيعة عالية. و يعد كتاب " اثرون فيدا " من أهم مآثره، ألّفه على إلهام من الله، و أودعه معلومات دينية جمّة. أما لغته

فهي السنسكريتية القديمة، لكنها أقل قدما من لغة الكتب الثلاثة الأولى، فقد ألفه " منى بياس ديو " بعدها بمدة طويلة.
كان ما ذكرنا تعريفا موجزا بالكتب الأربعة التي يعتقد أنها أتباع ديانة الفيدا وحيا لإلهيا و كتبها سماوية، و سنقدم محتوياتها بشيء من التفصيل فى لقاء قادم بإذن الله.

كيفية تدوين الفيدا :

مما يتوارث منذ القديم أن الكتب و الصحف السماوية التى جمعت و ألقت فى أيام نزولها أو بعدها بقليل، لم تسلم من جرأ نواصب الدهر و تقلباتها و ضاعت أو تشتتت، فلما هدأت الأوضاع و عادت المياه إلى مجاريها و توفرت الظروف المواتية، قام رجال الحق و رتبوها من جديد بحسب ما كان محفوظا فى ذاكرتهم و بالتعاون مع رجال العلم و الدين، بيد أن الترتيب الجديد ما كان ليبلغ الترتيب الأول صحة و صياغة.

كانت " مدينة بابل " - التى توجد الآن فى شكل أنقاض و خرابات فى شمال العراق - مدينة متحضرة راقية للغاية فى الزمن القديم، توافد إليها أهل الفنون و أصحاب المواهب من كل ناحية و صوب أفواجا و أرسالا، و كانت من أهم المراكز العلمية و التجارية للشعوب الفينيقية و الكلدانية و السامرية، و فيها نشأت صناعة الكتابة و راجت، كما يدل على ذلك تلك الألواح التى اكتشفت فى أنقاضها منذ عهد قريب، و التى تحتوى أيضا على صحف ادريس عليه السلام.

كان إدريس عليه السلام مخترعا لكثير من العلوم و الفنون، و كان عالما كبيرا و سائحا، و كان أشغاله الخاصة القاء دروس الصحف السماوية، و يقال أنه كان يلقى أيضا دروس صحف آدم و صحف الشيث التى يُقدَّر أنها نزلت بالهند، ثم وصلت بفضل تعليم ادريس إلى البلدان الأخرى و إلى بابل كذلك، و وُلد إبراهيم عليه السلام فى قرية من مدينة بابل تسمى " أور "، و أغلب الظن أن بابل هى المهبط الابتدائى لصحف إبراهيم.

و عصارة القول أن بابل كانت فى عهدها مركزا علميا و ثقافيا كبيرا، و سوقا تجارية لأهالى مصر و الشام، و لكن عندما انهكم سكان العراق و فلسطين و مصر فى اللهو و الترف و الفجور و تحاربوا و تقاتلوا فيما بينهم، حلَّ بهم - كما جرت بذلك سنة الله - الآفات الأرضية و السماوية، فتدمروا و تخربوا، و اضطر الذين بقوا و نجوا إلى الهجرة و التشرد، و هكذا تحولت بابل إلى أنقاض و أطلال، و مع ذلك فإن أنقاضها تحوى فى طيها آثار رقيها و ازدهارها

و كان ممن لجأوا إلى التشرد و هجر الوطن رجال أبرياء و حتى أنبياء من بنى اسرائيل، فتوجه البعض منهم إلى البلدان الغربية، و لكن الغالبية منهم ظلوا يندفعون إلى الشرق مرة بعد مرة، فممنهم من ظل يتخبط و يتشرد فى البلاد، و منهم من خيم بمكان و لزمه. و قد أقام بعض القبائل التى توجهت إلى الشرق فأوغلت، بين بلخ و باختر ضواحي " قندهار " بمدينة " آريا " التى تقع فى بلاد " سيستان " على مقربة من " آريا كوسيا ". و لما اطمأنوا بها و استقروا، تولد فى بعض رجالهم الصالحين شعور بأنهم انما أصيبوا بهذه المحن و المتاعب بسبب إعراضهم عن التعليمات السماوية و عيشهم عيشة الإثم و الذنب و العصيان، فيجب عليهم الآن أن يتبعوا التعليمات السماوية من جديد و يعملوا بها، لكنهم وجدوا أن الصحف السماوية قد ضاعت و تفرقت بصورة كلية من جراء الانقلابات و الثورات، غير أن الكثير منها كان محفوظا فى ذاكرة بعض الصالحين منهم، فرتبوا كتاب " رگفيدا " المقدس بالتعاون المتبادل و بدقة و حيطة بالفتين. و لا عجب إن كان هناك نبي حفزه إلى هذا العمل الصالح فتم العمل برأيه و تحت رعايته.

و هكذا تم تأليف كتاب " رگفيدا " من جديد بمدينة " آريا " ثم تقلبت الأوضاع مرة أخرى و أرغمت هذه القبائل المنفية على الرحلة، فارتحلوا و أقاموا فى منطقة " كابول " الجبلية، و استأنفوا تأليف كتاب " يجرفيدا "، و لكن لم يستقر بهم المقام فى المنطقة طويلا فغادروها و اقتطنوا وادى السند على شواطئ النهر، و اشتغل أكثرهم بالزراعة و رعاية الماشية و الدواب، و لكن العلماء و العقلاء منهم بدأوا فى تأليف كتاب " سامفيدا "، إلا أن إقامتهم بالوادي لم تطل مثل السابق فارتحلوا منها إلى وادى نهري الغانج و جمنا، و هنا أتموا تأليف كتب الفيدا بهدوء و طمأنينة، و استكملوا المراحل النهائية لكل من الكتب الثلاثة.

لقد بذل هؤلاء العلماء الذين دونوا كتب الفيدا الثلاثة إهتماما بالغا و عناية فائقة، و وقروا كل تعليم سماوى أمكن لهم الحصول عليه، سواء بلغهم بواسطة الرجال أو بواسطة النساء، حتى أنهم ألمقوا بجانب بعض التعليمات أسماء من رواه، و بذلك فإنهم قد قاموا بخدمة جليلة ستبقى ماثرة خالدة ما بقى العالم، و من فضلهم و جهدهم تيسر لنا اليوم الاستفادة من هذه التعليمات العلمية و الدينية.

يتضح مما سبق أن كتب الفيدا الثلاثة ألّفت و دونت فى أثناء السفر و الرحلة، و أنها — كما تدل القرائن الداخلية — كانت فى الأصل من

تراث الهند العلمى الإيمانى، الذى ظل يشع و يبعث نور الهداية إلى أقاصى البلدان و أشاسعها ثم عاد فى نهاية الأمر إلى موطنه الحقيقى. تلك هى خلاصة دراسات الباحثين الاوربيين الذين كتبوا حول كتب الفيدا بإطناب و اسهاب. و بما أن هؤلاء المؤلفين أو المدوّنين بدأوا عملية التدوين فى أثناء اقامتهم بـ " أريا " فعرفوا بـ " الاريين " و لا يزالون يُعرفون بذلك.

العشور على الضالة :

يقال إن المدوّنين الاريين الكرام كانوا يحفظون هذه الكتب الثلاثة فى صندوق من الخشب صنعوه على شكل السمكة بحفر الخشب من داخله، و كان من قضاء الله أن ذلك الصندوق صار عرضة لسيل جارف و ذهب صحبته، فعُرموا هذه النعمة العظيمة، ثم عثر على الصندوق " منى بياس ديو " بعد مدة طويلة و أخرجه من النهر، فوجد أن الكتب المودعة فيه كانت باقية سالمة، لكن تسَلَّل إليها السيل فأصبحت قراءتها صعبة و بما أن " منى بياس ديو " كان عالما كبيرا للغاية يحفظ كتب الفيدا عن ظهر قلب، فأمر تلاميذه بنسخ تلك الكتب، فنسخوها تحت رعايته — و هم عاكفون فى الكهوف و المغارات — بعد جهد جهيد و سعى حثيث، و هكذا أحيوا هذا التراث العلمى الإيمانى من جديد ليهتدى به خلق الله

و فى الأيام الماضية القريبة نَقَّب العلماء و الدارسون الاوربيون عن هذه الكتب التى كانت قليلة الوجود، و عثروا عليها بعد بحث بليغ و مساع جبارة مضنية، و تعلموا الخط الذى كُتبت به و الذى يُعرف بـ " خطُ اللُيِّ "، ثم قرأوها كلمة كلمة و تعمقوا فيها و سبروا غورها، إلى أن تحقق غرضهم و تكلَّل مسعاهم بالنجاح، فوضعوا حول هذه الكتب النادرة بحوثا و دراسات مركزة و أخرجوها إلى حيِّز الظهور بعد أن قدموا لها بمقدمات تحقيقية شاملة، و تزدان بها الآن مكتبات الشرق و الغرب و يفيد منها رجال العلم الذين يُعنون بدراسة الكتب القديمة. أما كتاب " أثُرون فيدا " فهو تلخيص لهذه الكتب الثلاثة شامل بليغ.

لغة الفيدا و خطها :

توصف لغة كتب الفيدا المقدسة بالسنسكريتية القديمة فى عُرْف العامة، لكن الاختصاصيين بتاريخ الملل القديمة يؤكدون أن اللغة التى ألفت

فيها كتب الفيدا أول مرة هي لغة " چترپد "، و نفس الاسم يطلق على خطها (خط اللپی) الذي دُعي فيما بعد بـ " سدّ ما ترك " و كان متبعا في بنارس (وارانسی) و في كشمير. (٢٣)

كان خط الكتابة القديم اخترعه سيدنا ادريس النبي عليه السلام، و تبناه الشعوب الفينيقية فروجوه و طوروه، و هو الخط الذي عُرف في مختلف اللغات بمختلف الأسماء مثل الفينيقى و الكلدانى و السوميرى و الاشورى و الميخى و ما إلى ذلك. كانت الشعوب الفينيقية و الكلدانية تقطن مدينة بابل و ضواحيها، و كانت تُعتبر على عهدها شعوبا راقية متحضرة للغاية، و كان الخط القديم " چترپد " يشبه الخط الميخى الذي كان يبدأ من اليمين إلى اليسار على غرار الخط العربى و الفارسى و الأردى.

و معنى كلمة " سنسكرت " هو اللغة الفصيحة العذبة، و حيث أن رجال العلم الآريين وضعوا قواعد اللغة (النحو و الصرف) و أكسبوا اللغة القديمة فصاحة و عذوبة و أناقة، فسميت هذه اللغة بالسنسكريتية، التى ليست فى الواقع إلا صورة مهذبة راقية من " چترپد "، و قد غير الآريون فى الخط أيضا و أدخلوا عليه تعديلات و اصلاحات. و يرى دارسو الألسنة أن قواعد اللغة السنسكريتية تشبه قواعد اللغات السامية فى شيء كثير، كما نجد فى السنسكريتية القديمة كلمات كانت تروج و تستعمل فى اللغات السامرية و المصرية و الشامية القديمة يقول الدكتور " بران ناث جى " بحاثا الجامعة الهندوسية فى بنارس (الهند) فى كتابه العبرى :

" ان كتاب رگ فيدا يسبق الثقافة الهندية بمدة كثيرة و هو يتصل بعهد الشعب السميرى (سكان بابل الاصليين) و كان الشعب السميرى (السامرى) يسكن فيما يبدأ من شمال الهند و ينتهى بمصر و اللغة السنسكريتية مركبة من اللغات السميرية و الشامية و المصرية. و كتاب رگ فيدا ترجمة لكتاب سميرى قديم " (٢٤)

كان الشعب السميرى أو السامرى يسكن " بابل " فى البداية، و كان شعبا راقيا متمدنا، و كانت " بابل " إبان أوج رقيها و ازدهارها مركزا صناعيا و تجاريا عظيما، له صلات ثقافية و تجارية و سياسية بالبلدان المتحضرة من مصر و الشام و نحوهما. و من الشعب السامرى

ثقافة الهند

نفسه كان رجل ثرى أقام على رقعة واسعة من الفلسطينيين مدينة السامرة (SAMARIE) التى كانت مدينة راقية و مركزا تجاريا، و هى لا تزال باقية، إلا أنها لم تعد مثل السابق. و لا يزال يوجد فى الهند أبناء الشعب السميرى حتى الآن.

أما ما قاله الدكتور " بران ناث جى " من أن اللغة السنسكريتية (أى لغة چترید) مركبة من اللغات السميرية و الشامية و المصرية، فمعناه أن كلمات لغة رگ فيدا أو كلمات اللغة البابلية و غيرها خرجت من موطنها و انتشرت فى أرجاء العالم، و دخلت فى لغات البلدان التى يتصل بها سكان بابل اتصالا تجاريا، فإن من المعروف أن التجار عند ما يحملون سلهم التجارية إلى بلد، يحملون معها كذلك الكلمات و المصطلحات و التعبيرات و أسماء السلع التى يروج استعمالها فى المركز الصناعى، و التى قد تندمج فى لغة أخرى، ثم تعتبر من كلماتها هى. و تلك هى الحال فى الكلمات التى وصفها الدكتور " بران ناث " بالكلمات السميرية و المصرية و الشامية من أنها فى الأصل كلمات من لغة " رگ فيدا "، و هى قديمة جدا، و لكن قد يمكن أن يكون المهاجرون (الذين غادروا بابل إلى أريا) قد جرى على ألسنتهم فى أثناء رحلتهم بعض الكلمات من اللغات الشرقية فاخثاروها لعذوبتها و سهولة فهمها، ثم استخدموها فى تدوين كتب الفيدا لإيضاح المطلب و تفهيم المراد، بيد أننا لا يمكننا أن نقول فى هذا الباب شيئا يدعمه الدليل و التحقيق، على أنه من المتفق عليه أن لغة كتب الفيدا المقدسة قديمة للغاية، و خطها أيضا قديم كذلك.

على كل، فإن العلماء الآريين الذين ألفوا هذه الكتب الثلاثة بكسح و جهد بالغين و شغف و ولع زائدين، و أقاموا منارة للهداية شامخة ساطعة و خلفوا لمن بعدهم صراطا مستقيما، لجديرون بكل شكر و تقدير و إجلال، و للأجيال القادمة الآن أن تنتفع منها أو لا تنتفع. وفقنا الله جميعا لاتباع التعليمات السماوية و هو ولى التوفيق

الكتابة :

لم تكن صناعة الورق وجدت فى عهد الفيدا بعد (٢٥) و قد بدأت الكتابة أول ما بدأت، بأن الناس كانوا يصنعون من الطين (التراب المختلط بالماء) ألواح صغيرة (بمقدار أقراص الصابون مثلا) أو كبيرة (بمقدار كتب العصر الحاضر) ثم يكتبون أو ينقشون عليها — قبل جفافها بقليل — بألة من العديد ذات حد تشبه القلم، فلما جفت الألواح أحموها فى الأكوار و الأتاتين فتصبح صلبة متينة، و هى التى كانت تسمى بالألواح، أوجدها الشعب الفينيقي الذى كان يسكن " بابل "، و قد

أضواء على كتب الفيدا

عُثر في أنقاض بابل على مثل هذه الألواح التى يزدان بها الآن المتحف البريطانى بلندن.

(٢) كما كانوا يكتبون على الألواح الحجرية الرقيقة النقية، و يستخدمون للكتابة مكان المداد دهنا أو طلاء ثابت اللون و الوجود. غير أنه لا يخفى أن إعداد اللوحات الحجرية و نحتها و تسطيحها يتطلب كدًا و عناء أكثر، و لهذا يغلّب الظن أن ألواح الطين كانت أكثر استخدامًا و رواجًا، و أن الألواح الحجرية ربّما كانت تستخدم قبل اختراع ألواح الطين. و ذلك لأن الألواح الحجرية المنقوشة التى عُثر عليها تبدو قديمة جدًا.

(٣) و كذلك كانوا يكتبون فى الأزمنة القديمة على أوراق الأشجار التى تكون كبيرة و عريضة و نقيّة مثل أوراق شجرة البلح (PALM TREE) و شجر التوز (٣٦). و كانوا إذا كتبوا فى هذه الأوراق رَقْمُها بالأرقام المسلسلة، و وضعوها مُرتّبة فى صندوق من الخشب كانوا يصنعونه لهذا الغرض نفسه. و يحتفظ متحف سالار جنك بهيدرآباد (ولاية أندھرا براديش - الهند) بعدة كتب قديمة مكتوبة على أوراق الشجر و مودعة فى صناديق الخشب، و قد تمعّنت أنا بنفسى بزيارتها. هذا و كانوا قد يقصّون أوراق الشجر بحجم أو قطع معيّن أو على شكل الشرائح.

(٤) كما جرت العادة فى الزمن القديم بالكتابة فى الأغشية و الجلود أو الجلود الرقاق، و كان ذلك رائجا حتى أوائل الإسلام، فقد كتبت النسخ الابتدائية من القرآن الكريم فى الأغشية و الجلود، و منها نسخة تحتوى على خمسة عشر جزءًا محفوظة فى مكتبة رها برامفور (الهند) و قد تشرفت أنا بزيارتها. و مثلها موجودة فى المكتبة الأصفية بهيدرآباد، كما توجد نسخة كاملة من تلك النسخ التى كتبت فى أوائل الإسلام فى مكتبة بلاد روسيا، عليها — كما يقال — بقع من الدماء، و يزعمون أنها هى النسخة التى كان يتلو فيها سيدنا عثمان بن عفان رضى الله عنه حين قتل و استشهد، و أن البقع هى بَقَعُ دمانه. (و الغيب عندالله).

(٥) و كانوا يكتبون كذلك على عظام الدواب العريضة، و على قطع الألواح الخشبية.

غير أنه لم يتمّ التحقيق — بعدُ — فى أن العلماء الأريين حين دونوا كتب الفيدا المقدسة فى الزمن القديم فعلى أى شئ كتبوها (و الأغلب أنهم كتبوها فى أوراق شجرة التوز التى مضى ذكرها أعلاه) و أنها متى كُتبت فى الأوراق أو الكاغذ أول مرة؟ هذان الأمران لا يزالان يتطلبان التحقيق و الدراسة.

تعريب : أسعد الاعظمى

ثقافة الهند

الهوامش :

- (١) هو رب الكون و خالقه في معتقد الهندوس
- (٢) كتاب " تاريخ الهند " لليبروني تأليف سنة ١٩٢١هـ / ١٠٣٠م
- (٣) كلمات طبيبات: الرسالة الرابعة عشرة
- (٤) تفسير مظهرى ج ٤ ص ٢١٨ - سورة الانعام الآية ١٣٠
- (٥) سورة القدر. الآية ٢
- (٦) سورة النازعات الآية ٥
- (٧) سورة الرحمن. الآية ١
- (٨) ليكن ملحوظا أن " صحف إبراهيم و موسى " يدل البعض من " الصحف الأولى " و ليس يدل الكل.
- (٩) انظر الآية ١٦٤ من سورة النساء
- (١٠) انظر " تفسير مظهرى " ج ٧ ص ٢٧١
- (١١) سورة فصلت ٤٣
- (١٢) سورة الرعد ٢٩
- (١٣) كتاب " اسلام اور فرقہ واریت " ص ٢٦، صدر عن " ادارہ تاج المعارف " بديوبند سنة ١٩٥٦م
- (١٤) تاريخ الهند مؤلفه " الفنسنق " .
- (١٥) انظر " كلمات طبيبات " الرسالة ١٤
- (١٦) كتاب " نقش ملتان " ج ١، ص ٨٨
- (١٧) كتاب " دكتور سيد محمود " ص ٦٢ - دارالمصنفين بأعظم جره
- (١٨) سورة الحديد الآية ٢٦
- (١٩) انظر " يور وارچك " الفقرة ٢ الدرس ١٠ الرقية ١
- (٢٠) اقرأ الآيات ٢٨، ٢٩، ٣٠ من سورة الذاريات
- (٢١) سورة آل عمران ١١٢
- (٢٢) توضيح العقائد نقلا من حاشية كتاب " راهسنك رام بوشى " تأليف منى بياس ديو تمشية تلسى داس كوشاشين
- (٢٣) كتاب تاريخ الهند لليبروني
- (٢٤) كتاب " نقش ملتان " ج ١، ص ١١٨ - عن مقالة صدرت سنة ١٩٣٥
- (٢٥) الورق أو الكاغذ من اختراعات أهل الصين، كانوا يصنعونه من العرير و قد أقيم أول مصنع للورق في " سمرقند " في بداية العصر العباسى حيث كان الأسرى الصينيون يصنعون الورق، ثم أقيمت مصانع الورق في بغداد و في مصر. و آنذاك كانت تصدر الأوراق إلى الأسواق الأوروبية من بلاد العرب نفسها
- (٢٦) شجرة جبلية تسمى أوراقها في السمسكريتية بـ " بهوج بتر " أى أوراق الطعام

ماها بهاراتا كالمسرح :

بيتر بروك و الملحة العظيمة الهندية

بقلم : باربارا استوار ميللر

إن الغوضى الاخلاقية و الحرب التى هى جوهر ماها بهاراتا، تظهر بأقوى صورة لها فى مسرحية بيتر بروك المترجمة الذى اعتمد لتحقيق ذلك التأثير على الأساليب المسرحية الهندية القديمة. ان عمل بروك و الكاتب جيان كلود كاريير و الفريق الدولى للممثلين الذين يلعبون مختلف الادوار بالمسرحية، هو يشبه فى الجودة و الاداء عمل الشعراء الهنود والممثلين الذين قد استفلوا مختلف الابعاد المسرحية لماها بهاراتا ان الباحثين النظريين الهنود القدامى يسمون المسرحية بـ " الشعر المنظور" مقابل " الشعر المسموع " حيث أن ذلك يقوم لنا عالما متكاملًا، ان الكلمة السنسكريتية للتمثيل هى " أبهينايا " و هى تعنى لغة الايماءات و الرموز و هى الخاصيات المتميزة للمسرح الهندى منذ قديم انهم يولون اهتماما خاصا لاستخدام الأيادى و الميون للاعراب عن الأفكار و الأهداف و العواطف. و لتحقيق هذا الغرض من الضرورى جدا التدريب القاسى فى فن " أبهينايا " ان التمثيل فى المسرح الهندى يعتبر فرع معرفة (اليوغا) حيث يصبح الممثل و الممثل عنه شخصا واحدا. إلا أنه ينبغى أن لا يقوم الممثلون باستخدام لغة الايماءات والرموز بطريقة ميكانيكية، من الضرورى جدا أن يكون الممثل محترسا فى الاداء و حتى يبدو أنها تأتيه بصورة تلقائية و طبيعية. ان ممثلا أو ممثلة، على غرار ممارس لفن اليوغا، ينبغى له أن يكون قادرا على الاداء التلقائى بدون تكلف و على الرغم من قيود المسرح. و ذلك يحتاج التركيز الشديد من الممثلين حتى يفهم المتفرجون الطبيعة و النفسانية البشرية. طبقا للأساطير الهندية القديمة فان أصول المسرحية ترجع إلى العروض المقدمة من الالهات و الالهة لترشيد البشرية إلى الطريق السوى لدى توقفهم عن الإمتثال للكتب المقدسة .

سيوافق معظم العلماء ان ملحمة ماهابهاراتا تترسخ أصولها فى الأحداث التى حدثت فى العصر الذى يتبع دخول القبائل البدوية المتحدثة اللغة الهندية - الآرية ، فى شمال غربى الهند حوالى ١٢٠٠ قبل المسيح . يبدو أن تكوين هذه الملحمة كان بدأ مع استيطان هذه القبائل فى اودية نهري الاندوس و الغانغ خلال الألف الأول قبل المسيح متى بدأت طقوسهم البدوية و القرايين المقدمة منهم تتطور فى الديانة الهندوسية . انما هذا العمل يشبه فى أسلوبه و أساطيره الاناشيد الدينية كما ترد فى "ريغ فيدا " و الأقاصيص المروية حول حرب قبلية دارت رحاها فى البنجاب فى وقت مبكر من الألف الأول قبل المسيح . و مع مضى الوقت أضاف اليه القصاصون الحرفيون و المفكرون أنواعا مختلفة من الأفكار و الأساطير بما فى ذلك " بها غوات غيتا " و هو يكوّن جزءا للملحمة التى تشكلت حوالى القرن الأوّل للميلاد. إن ماهابهاراتا فى شكلها العالى تشمل اكثر من مائة ألف شعر و هى مقسمة إلى ثمانية عشر مجلدا. إن هذه القصة البطولية قد أصبحت بمثابة موسوعة تحتفظ بالاساطير و الإنكار الهندية . يقول الهنود عن هذه الملحمة " إن الشيء الذى لا يوجد فى هذه الملحمة فذلك الشئ لا يوجد البتة " .

على غرار الثقافة الاغريقية التى تمثل ملحمتها الهومييرية قيمها فكذلك تمثل ماهابهاراتا و الرامايانا القيم الثقافية الهندوسية و أبرز هذه القيم هى الانضباط و الحق (اى دهارما) . و كما يليق بالمرتبة الاجتماعية للملوك المقاتلين فان أبطال هذه الملحمتا يجسدون الانضباط و الحق بينما ان أعداءهم ، بشرأ كانوا أو عفارة ، فانهم يجسدون الفوضى . إن البطولة فى ماهابهاراتا تعتمد أساسا على تقديس حياة القتال و الحق. إن كل الأعمال البطولية فى ماهابهاراتا تتميز بالقيم الدينية دون القوة البدنية و تحقيقها يعتمد أساسا على تقديم القرايين الاستثنائية و العبادات المخلصة لقوة سماوية و نجاح الخير على الشر .

فى (SHIFTING POINT) (ل . هاربير و روو ١٩٨٧) يتحدث بيتر بروك عن الحق أى دهارما كما يلى :

" إن ماهابهاراتا يحرز معانى هبلية من الواقع أن الحق لايمكن توضيحه . انه يمكن لنا أن نقول شيئا عن شيء و لكن لا يمكن توضيحه اذا أردنا فى نفس الوقت أن نتجنب التعابير التجريدية الفلسفية . من المؤكد أنه لايمكن مساعدة شخص فى الحياة الواقعية بالتعابير التجريدية. ان ماهابهاراتا لاتحال أن توضح سر الحق و لكنها تجعله شيئا محسوسا و وجودا حيا و ذلك تحققة من خلال مواقف تظهر الحق " .

متى يبدأ انسان مسرحية ماهابهاراتا و يتغلغل فيها فانه يجد نفسه يعيش الحق . و بعد انتهاءه من هذا العمل يفهم الانسان معنى الحق و الفرق بينه و بين ضده الباطل. و هنا تلعب المسرحية دورا هاما : إن الذى لا يمكن التعبير عنه بواسطة كتاب و الذى لا يقدر الفلسفى على الاعراب عنه بصورة واضحة ، يمكن توضيحه بواسطة المسرحية . انها توضح ما لا يقدر عليه أحد.

فى السياق الهندى ، ان نجاح المسرحية يعتمد على حل مشكلة اللاتناغمات العاطفية بواسطة المسرح عن طريق التنقيب عن العلاقات العميقة التى تربط النزاعات العيائية الظاهرة . ان اظهار هذه العلاقات يجعل المتفرجين يشعرون بتجربة جمالية و هذه التجربة هى " راسا " أى التلذذ . هذا التلذذ نعرفه بصورة عامة بـ " العاطفة " أو " المزاج " ولكنه فى الحقيقة " نكهة " شىء ما أو " طعمه " ، ان " راسا " أو التلذذ هى النكهة التى يقطرها الممثلون من المواقف العاطفية الإعتيادية لتقديمها للتقدير من الآخرين . ان العواطف البشرية و هى المادة الرئيسية للتلذذ يقسمها النظريون إلى تسعة أقسام و هى التلذذ المستخرج من . الجنس و الاعمال البطولية و الهزل و العاطفة و الغضب و الرعب و الاشمئزاز و الاعمال المدهشة و الهدوء . هذه الخاصيات كلها تتواجد فى جميع الآداب الهندية ابتداء من الملحمات فى اللغة السنسكريتية.

تمشيا مع التقاليد الهندية القديمة المتعلقة بالمسرح و الرواية الشفوية فان ماهابهاراتا لـ . بروك / كاريير تبدأ بمقدمة حول ظهور الملحمات للوجود . ان الشخصية الأولى التى تتحدث فى هذا الموضوع هى " فياسا " (Vayas) الذى شاع عنه أنه كاتب هذه الملحمة . و بصورة رسمية انه يلعب الدور الذى يلعبه المدير فى مقدمة المسرح الهندى التقليدى . انما دور " فياسا " يتغلغل عميقا فى الملحمة . يبدو أنه عايش زمن حدوث هذه الأحداث و أبطال و شخصيات هذه الملحمة . انه كاتب هذه الملحمة و فى نفس الوقت انه انسان حكيم و هو الجد الأمجد لأبطال الملحمة . هو تلك الشخصية الهامة التى تنفخ الحياة فى المسرحية . ان قصة أجداد " فياسا " تجعل المتفرجين ينتقلون إلى عالم ماهابهاراتا الضيالى من بدايته.

فى متن هذه الملحمة فان الكاهن " فياسا مبيانا " و هو أحد تلامذة " فياسا " يروى القصة إلى مجموعة مقاتلين كانوا اجتمعوا لعضور قربان حية أقامه " جانا مجيا " و هو سليل لإخوة " باندو " . ان الراوى يبدأ حديثه بالملك " فاسو " الذى جرى نهر فى مدينته فوق جبل فى حب هذا

النهر (ان النهر يعتبر مؤنثا فى اللغة الهندية - المترجم) و اعترضه
و أنجبا توأمين . إن هذا الملك رفس هذا الجبل و حرر النهر . امتنانا لهذا
الاحسان فان النهر قدم توأميه للملك . ان الملك عيّن الولد منهما رئيسا
لجيشه و تزوج البنت . كانت هذه البنت جميلة فاسكر جمالها الملك . ففى
هذه الحالة اسقط الملك بذرتة فى نهر يامونا . ألقت هذه البذرة حورية
كان الاله براهما لمن هذه الحورية حتى تصير سمكة ، عندما كانت فى
شهرها العاشر اقتنصها الصيادون الذين استخرجوا التوأمين البشرين
من بطنها و قدموها للملك ، انه ربّى الولد كابنه و لكن البنت التى
فاحت منها رائحة سمكة ، أعطاه الملك لصياد سمك . انها كانت تسير
زورقا فى نهر يامونا و هكذا راها " بارسارا " فى طريقه لزيارة الأماكن
المقدسة ان " هذا الثور بين الناسك " أعجب بجمالها و بدأ يظهر حبه
لها و لكنها احتجّت قائلة بان الناسك واقفون بكلا جانبي النهر و انهم
يرونهما . فخلق صيابا و بدأ أن الضباب غطى كل المنطقة و ساد الظلام
فى كل مكان ، و هذه المرة احتجّت قائلة بانها عذراء و طاهرة . فسر هذا
القديس الكبير بعفتها و قدم الوعد أنه لن يأتى على بكرتها و قال لها بان
عليها ان تطلب منه هبة ، فقالت أود أن يفوح بدنى دائما رائحة طيبة ،
فى نفس اليوم الذى اضطجعت مع " بارسارا " انها ولدت " فياسا " على
جزيرة فى نهر يامونا . انه وقف أمام والدته و اعرب عن عزمه لممارسة
حياة الزهد . " اذا احتجّت شيئا و فكرت فى فائتى سأحضر لانجاز
صورتك " ان زواج الناسك مع البنت السمكة و ولادة " فياسا " هو
مسرحية ملحمية فى مسرحية و هذه المسرحية تقدم لنا أصول مبهمّة
و قرابات غامضة فى كل ماهابهاراتا . ان قصة ولادة شاعر الملحمة و نسيه
و ولادة و تاريخ ابطال الملحمة ، هذا كله ليس قصة الاغواء و البكارة المعادة
و الآباء البديلين (من البشر و الالهة) . ان " فياسا " مثل " كارنا " ابن
الأخوة " باندو " البكر ولد فى الخارج و قبل زواج والدته . و كما ان والدته
" كارنا " و هى " كونتى " توجد لها عدة قرابات كذلك توجد لوالدة
" فياسا " ساتيا فاتى " عدة قرابات يرد ذكرها فى مقدمة النظم . و فيما
بعد متى يتعرض النسل البهارتسى للانقطاع فان " ساتيا فاتى " تطالب
" فياسا " بإنجاب أولاد . و هكذا انه لا يسبب استمرار النسل البهارتى
بل أيضا فى نفس الوقت يعلم ماهابهاراتا للشعراء حتى يؤدوها للأجيال
القادمة .

ان قصة ولادة " فياسا " ليست حدثا منعزلا . ان ولادة كل بطل
للملحمة لها قصة معادلة . نذكر على سبيل المثال أن الملك " سانتانو " يولع

بامرأة وهي في الحقيقة الالهة نهر "غانغ" وهذا الحب يؤدي الى ولادة "بهيشاما" الذي فيما بعد يتخلى عن العرش الملكي و يؤدي الحلف أنه يبقى أعزب الى ابد الأبدين حتى يخلو الطريق للملك "سانتانو" للزواج مع "ساتيافاتى" التى فاحت من بدنها رائحة طيبة للغاية هذه القصص ، على غرار مشاهد ولادات "باندو" و "دهريتا راشنارا" و ابناء هما (الاخوة باندو لإخوة كورفا) تحقق انطباعها الجمالى و الأخلاقى عبر النزاع البشرى المستديم الكائن بين الحق (دهارما) و الرغبة (كاما) كان ينبغى أن يتحد الاخوة باندو و لإخوة كورفا بصفتهم أبناء العم و القرابة الوثيقة و لكنهم بخلاف ذلك أعداء بعضهم البعض . ان الطموح اللانهائى يهيمن على "كالى يوغا" أى العصر الأسود و ذلك يجعل الاخوة "كورفا" يخبون آمال أبناء عمهم و اغتصاب الميراث . ان الرغبات و الطموحات الدنيئة تحفز الاخوة "كورفا" على توجيه دعوة الى "يودهيشنارا" للمقامرة . ان "يودهيشنارا" يخسر فى هذه المقامرة كل ما ملكه . على الرغم من الواقع ان المشتركين فى المقامرة يتم تحذيرهم و تنبيههم مرارا حول النتائج الفظرة اذا لم يتوقفوا عن ذلك و لكنهم يستمرون فى ذلك - و تستمر المقامرة حتى يقع الابطال الكرام فى المصائب من حيث لا يمكن لهم العودة . حتى ان الحق لا يمكن له الفرار من مطالب الوقت و يقع ضحية لـ "كالى يوغا" أى العصر الأسود . ان انحلال عشيرة "سانتانو" يفضى الى الكارثة الكبرى - و ذلك أن آباء "فياسا" بدأوا يتحاربون و تحارب هذه الحرب تحت اشراف و رعاية جدهم الأعلى .

ان هذه الحرب التى تؤدي الى دمار الجيشين ، تتمثل فى سلسلة من النزاعات الدرامائية و الأزمات الأخلاقية . لقد جاء ذكر حديث ملفز بين "أرجونا" من الاخوة باندو و "كريشنا" فى الكتاب المقدس المعروف باسم "باغوات غيتا" . ان هذا الحديث يوفر معلومات كافية حول الملحمة ، قبل بدء الحرب ان "دوريودھانا و أرجونا" يتقدمان الى "كريشنا" للحصول على تأييده - و لكن "كريشنا" يرفض أن يأخذ السلام و يخيرهما بينه و بين جيشه . ان أرجونا يختار كريشنا لقيادة عربته و يسر دوريودھانا كثيراً لإختياره جيش كورفا . يشعر أرجونا بضعف شديد عند ما يرى نفسه منهمكا فى الحرب مع اقرباءه . و فى هذا الموقف ان كلمات كريشنا لأرجونا حول ضرورة تغلبه على مخاوفه إزاء الحرب ، تقدم أفكارا قيمة ترن فى كل الملحمة نتعلم كثيرا من النصائح المقدمة لأرجونا حول الأخلاق الطيبة . ان الشرح المقدم من كريشنا حول العلاقة الكائنة بين الموت و التضحية و الاخلاص لفرض يقدم لنا الفكرة القائلة بتوجب مواجهة الموت

كبطل لتجاوز الحدود الاعتيادية للوجود.

أما فيما يتعلق بأرجونا و مقاتلى الملحمة و الذين عايشوا ماهابهاراتا فان كريشنا يكوّن شخصية معقدة . هو رفيق و معلم و اله يتمتع باخلاص الجميع . ان أسطورة كريشنا تقدم الفكرة أنه فى الأصل كان بطلا قبليا و لكن فيما بعد أخذ الناس يتألهونه و إعتبروه القوة السماوية التى تنزل إلى الأرض من وقت إلى وقت لإعادة النظام إلى مجراه الصحيح فى أوقات الفوضى. إن اختلاط نشاطاته الدنياوية و السماوية كما يظهر ذلك فى الملحمة ، يجعل دوره كقائد العربة السماوى لأرجونا مفهوما لدى الجميع بصورة أحسن فمن خالص البداية عرف أرجونا و الجميع أن كريشنا لم يكن انسانا عاديا. على الرغم من نقاط ضعفه بصفة انسان انه يتحدث كعارف كل شيء حيث أن ألوهيته تكشف له مقدما مشهد الدمار المخيف فى ترجمة بروك/ كاريير لماهابهاراتا فان مسرحة وجود كريشنا الملغز تكشف عن التناقضات الأساسية كما نجدها فى الملحمة نفسها.

تعريب . سيد احسان الرحمن

أحمد أمين من أبرز الكتاب المصريين النابغين

بقلم: د/ مختار الدين أحمد
استاذ اللغة العربية سابقاً
بجامعة عليجرا الإسلامية

إلتقيت بأحمد أمين نابغة مصر الذائع الصيت و كاتب العربية البارز المرموق في القاهرة في أواخر سنة ١٩٥٢م ، حيث أن مؤسسة "روكفيلر" الوقفية كانت قد أسندت إليّ عضويتها لمدة سنة واحدة ، من أجل دراسة الأدب العربى الحديث ، و كان من بين أهدافها أن أقيم أنا في سائر أماكن الشرق الأوسط الهامة ، و ألتقى بالعلماء و الأدباء البارزين هناك، و كنت قد وصلت القاهرة بعد أن أقمت ببغداد و دمشق و بيروت و اجتمعت بالأدباء و الشعراء فيها ، و كان الدكتور طه حسين و الدكتور أحمد أمين في طليعة الخبراء بقضايا الشرق الأوسط ، و الذين كانت المؤسسة قد أشارت علىّ بمقابلتهم على الوجه الخاص .

و قد سمعت إسم أحمد أمين لأول مرة في عام ١٩٤٢م بعد إلتحاقى بجامعة عليجرا الإسلامية بالهند ، أما قراءة مؤلفاته و كتاباته فلم تسنح لى الفرصة لها إلا فيما بعد ذلك بكثير ، و ما كنت تعرفت عليه يومذاك إلا بصفة أنه رئيس للجنة التأليف و الترجمة بمصر ، و أنه من بين زملاء الأستاذ عبد العزيز الميمنى و الشيخ بدرالدين العلوى اللذين كانا من أساتذتى الكرام ، و هو الذى كان قد أصدر كتابى " سمسطة اللالكى " و " الطوائف الأدبية " للأستاذ الميمنى و كتاب " المختار من شعر بشار " للشيخ بدرالدين و كذا " ديوان شعر ابن دريد " فيما بعد ، و بدأت سلسلة مراسلاتى مع أحمد أمين بعد نحو ستة أو سبعة أعوام عند ما كنت أستعد للحصول على شهادة الماجستر (فى العربية) و أعد مقالا

حول حياة و مؤلفات " أسامة بن منقذ الشيرازى " الذى كان من معاصرى السلطان صلاح الدين الأيوبي ، و كان أديبا و بطلا مفامرا فى القرن السادس الهجرى ، و قد اهتم أحمد أمين - غاية الإهتمام - بكل أمر رجعت فيه إليه .

سواء كانت صلته بكتاب " الحماسة البصرية " لصدرالدين على بن أبى الفرج البصرى ، الذى كنت أعد أطروحة حوله لنيل الدكتوراه ، أو ببرنامج علمى آخر إبّان إقامتى باكسفورد - و متعنى بتوجيهات ناجعة صائبة ، و استمرت مكاتباتى معه حتى قبل عدة أسابيع من وفاته .

عند ما هبطت الطائرة بمطار القاهرة ، كانت الشمس على وشك الغروب ، و كان الملك فاروق يقيم فى إيطاليا ، يستريح على شاطئى بحيراتها ، متخليا عن مسئوليات و متاعب عرش المملكة المصرى ، و كان "نجيب" يتولى مقاليد الحكم و السيادة ، و يسعى جهده للقضاء على أزمة البلاد السياسية و تعاستها الإقتصادية ، و كان الإنجليز دائبين فى مجهوداتهم البائسة إلى تلك الأوقات ، من أجل الحفاظ على سيطرتهم المنهارة المتردية .

و فى تلك الأيام نفسها كان قد عُثر على مؤامرة للثورة حاكها بعض المصريين و الأجانب ، و كان قد صدر حكم الإعدام للمتآمرين ، و كانت جرائد مصر العربية مشحونة بتفاصيل هذا الحادث ، و كانت قد فرضت الرقابة على الواردين و الصادرين من خارج البلاد ، و قد شعرت بذلك فور نزولى بالقطار ، و بعد مدة طويلة جاءت نوبتى لعرض الجواز و العفش ، و كان موظف الجوازات يتحدث بالإنجليزية الدارجة المتكسرة بلهجة فرنسية ، و عند ما سألنى من أين جئت ؟ رددت عليه بلغته هو بدل الإنجليزية الفصحى ، و أخبرته بأننى قدمت من جامعة عليجراه الإسلامية بالهند ، فتقدم إلى الضابط الوقور المُسنّ باسمأ و قال هل أنت قدمت من جامعة الأستاذ الميمنى ؟ فأجبت به " نعم " ، و حالما أخبرته بأننى من تلاميذه ، و أنى متجه إلى اكسفورد للقيام ببحث علمى حول الأدب العربى ، و جئت هنا لالتقى بعلماء مصر و أجمع المعلومات و المواد عن موضوعى . إنقطعت سائر مراحل الجواز و الجمرک فى لحظات ، و كأنه كان متاكدا من أن تلميذ الأستاذ عبد العزيز الميمنى و طالب جامعة عليجراه الإسلامية بالهند أنما يلتقى بعلماء مصر و مفكرىها ، و يدرس المخطوطات ، و يذهب إلى دار الكتب المصرية فيلتقط صور الكتب الهامة ، و يأخذ فُليمانات عنا ، و يجتمع بالأدباء و الشعراء ، و يدخل

المقاهى ، و يستمع لأغاني أم كلثوم و عبدالوهاب ، و يشاهد أفلام شاوية و فريد الأطرش ، و يتفرج على نهر النيل و أهرام مصر - و لكنه لن يتجسس فى مصر و لن يتدخل فى نشاطاتها السياسية و الدبلوماسية. كان الضابط الكبير السن يرحب بى مرة بعد أخرى و يلهج بذكر الأستاذ الميمنى ، و ظل يحادثنى و يُشربنى القهوة إلى أن قامت سيارة الخطوط الجوية البريطانية من المطار لتنقل المسافرين إلى داخل المدينة .

كنت قد أطلعت أحمد أمين على قدومى القاهرة من عليجراه مسبقاً ، و تقرر بعد الوصول موعد الزيارة كذلك سريعاً ، و تم لقائى الأول فى حجرة من مكتبه ، حيث كانت على طاولة كبيرة كومة من الكتب و الأوراق ، بالإضافة إلى بروفات من كتاب كان تحت الطبع ، و كان يجلس خلف الطاولة رجل ذو قامة طويلة و جسم قوى ، على عينييه نظارة و على رأسه طربوش ، و كان فى عينييه حزن ، و لكن كانت ترتعش على شفتيه بسمة حلوة خفيفة . و كان ذلك هو أحمد أمين ، الذى ما أن رأتى حتى نهض مبتسماً و رحبنى ترحيباً حاراً ، ثم دعا رجلاً ليحضر القهوة ، و أخذ يتحدث معى من ساعته بتبسط و حرية و انطلاق و كانى من أقدم زملائه أو أخلص تلاميذه .

بدأ الحديث بأن استعلمنى عن أحوال الأستاذ الميمنى ، و لما أخبرته بأنه قد بلغ من عمره أكثر من ستين سنة ، و أنه قد غادر الآن - بعد أن تقاعد من عليجره - إلى كراتشى ، بدت على وجهه علامة الأسف و القلق ، و لكن عند ما أعلمته بأنه قد عُين هناك رئيساً للقسم العربى بجامعة كراتشى و مشرفاً على مجمع علمى ، عادت إلى وجهه بشاشته الأولى ، و أخذ يتذكر المجالس و الذكريات التى عاشها مع الأستاذ الميمنى فى القاهرة ، و ضرب لى أمثلة عديدة لسعة اطلاعه و غزارة معلوماته و قوة ذاكرته العالية ، و حينما أطلعت على أننى سوف أتوجه بعد إنهاء جولة الشرق الأوسط إلى أكسفورد ، لأقوم بالبحث و الدراسة تحت إشراف البوفيسور " جب " ، إنبرى يقول " إن " جب " رجل ذكى للغاية ، و أنه يستقرأ المسائل بحسن و جودة بالغين ، و عند ما يتحدث هو بالعربية يبدو كأنه يتكلف و يتصنع ، و رغم أنه يقرأ العبارات العربية متلعثماً ، إلا أنه يستنتج منها نتائج حاسمة عجيبة ، و يقدمها بحسن و دقة ربما لا نحظى بها نحن المصريون فى غالب الأحوال .

ثم توقف برهة و ارتشف القهوة و استرسل يقول (و هناك شعرت بأن فى يديه رعشة بسبب مرض أو بحكم كبر السن) أنا متأثر

بـ " نلينو " و " جويدى " من علماء أوروبا تأثروا بالغا ، و هما تركا فى نفسى أثرا عميقا للغاية ، و إن كتاب " علم الفلك " لنلينو يكفى لتخليد ذكره أبد الدهر ، و لكنى أعير أهمية بالغة لخطباته التى ألقاها حول تاريخ الأدب العربى فى القاهرة ، فإنها قد أنارت نواحي عديدة مظلمة من سبيل البحث المعقدة ، و أما جويدى فهو - والله - عالم كبير ، كما أنه يتمتع بنظرة عميقة نافذة فيما يتعلق بعلم النحو ، و أما الكتابة باللغة العربية فهو قادر عليها قدرة العرب القدامى .

و ذكر - لدى حديثه حول أساتذته - إسم الشيخ محمد عبده بصورة خاصة ، كما ذكر الشيخ الخضرى و الشيخ محمد مهدى و الشيخ على الفوزى كذلك ، و قد اغرورقت عيناه عند ذكر هذا الأخير ، و تجددت فى ذاكرته ذكريات بعيدة ماضية ، و بدأ يقص على أحوال الأيام التى كان يحضر فيها لديه من أجل الاستفادة العلمية ، ثم أخذ يقول . كان الشيخ عبد الحكيم بن محمد و عاطف بك من أصدقائى و زملائى و كان عبدالحكيم يكبرنى سنًا و يعتبرنى كأخ له صغيراً ، و أما عاطف بك فلا أدرى كم هناك من أصباح و أمسيات عشناها و قضيناها معاً ، و إن لهؤلاء يداً لا تجدد فى تكوين شخصيتى و بنائها .

و قد كان من المتوقع أن يستمر هذا المجلس طويلا ، أذ دُقُ جرس التلغون فالتفت أحمد أمين إليه ، و رأيت - فى الوقت نفسه - أن رجلين دخلا الحجرة ، و كانا - كما علمت فيما بعد - من أساتذة جامعة القاهرة و من رفقاءه القدامى ، فاستأذنته و قمت من عنده ، و بذلك انتهت هذه الزيارة الرائعة الممتعة

و اجتمعت بأحمد أمين ثانيا فى منزله بعد عدة أيام ، و كان قد زاد فى تلك السويعات الحزن الذى كنت أبصرته فى عينيه من قبل ، و بدا لى كئيبا حزينا ، فذكرت له أن كذا و كذا من مؤلفاته قد طبق صيتها الأفاق و يستفيد منها الناس فى أرجاء العالم من أقصاه إلى أقصاه ، غير أنه كان يبدي أسفه على المؤلفات التى كان يريد أن يقوم بتأليفها و إعدادها ، و لكنه لم يستطع ذلك بعد ، و ذكر لى أن هناك موضوعات كثيرة فكرت فيها و أوردت أن أتناولها بالكتابة منذ مدة طويلة ، و قد تم إعداد بطائىق عدة مؤلفات كذلك ، و المواد موجودة متوفرة ، و لكنى لا أجد الفرصة لجمعها و ترتيبها ، و كان يشكر أصحاب و مدراء الصحف و المجلات المصرية الذين بفضلهم أتيج له أن يكتب مئات من المقالات ، و كان بجانب ذلك يشكو من أشغال المسئوليات الإدارية التى كانت تضطره من حين لآخر أن يبتعد و يعتزل عن دنيا العلم

و الأدب ، و كان يعتبر الأيام التى تولى فيها عمادة كلية الآداب بجامعة القاهرة و التى تمتد على سنتين أو ثلاث سنوات ، من أيامه العقيمة ، حيث أنه لم يستطع خلالها أن يركز عنايته على الكتابة و التأليف إلا قليلا ، و ظلت معظم أوقاته تضيق فى أمور تافهة لاغية - على حد تعبيره - من إدارة دفة الكلية و الاستماع لشكاوى الطلاب و معالجة مشاكل الأساتذة و ما إلى ذلك .

و سألته أى كتاب من كتبك أحب إليك ؟ و كنت أظن أنه سيرد على هذا السؤال بالرد التقليدى من أن مؤلفاته كلها أفلاذ كبده ، و أنه لا يمكنه أن يرجع أحدها على الآخر ، و لكنه صمت قليلا ثم ابتسم و سألنى قائلاً : دُلّنى أنت على أن أى كتاب من كتبى أعجبك ، على أنى قد بذلت أكثر الجهود فى وضع سلسلة " فجر الإسلام " فقلت له : لا شك أن هذه السلسلة لها أهميتها و قيمتها فى محلها ، غير أنى قرأتك و معرفتك ككاتب و أديب أكثر من أى إعتبار آخر ، و أنا معجب - غاية الإعجاب - ببعض مقالات و ترجمة حياتك التى وضعتها بقلمك بإسم " حياتى " و رسائلك التى كتبتها لإبنك .

و دارت بيننا أحاديث متنوعة ، فسألته : ما هى أوقاتك لقراءة تك و كتابتك ؟ فقال : أنا أحافظ على الأوقات بكل شدة و قوة ، و أحب أن تنتم سائر الأعمال فى مواعيدها ، و أطالب سائر أحيائى و تلاميذى بهذه المحافظة و التقيد بالأوقات . و أضاف - و ثفره يفتر عن ابتسامه - . و من هنا تنشب خلافاتهم معى و لكن دع هذا الموضوع ، فإن الخير و الشر كليهما بيد الله ، يضل من يشاء و يهدى من يشاء و إليه ترجع الأمور . و مضى يقول : و أنا أشتغل بالأعمال الكتابية منذ شأى الصباح حتى موعد الغداء ، و أظل خلال ذلك عاكفا على التأليف و الكتابة ، و أقبل بعد تناول الغداء بالمداومة و اللزوم ، و ذلك لأن جسمى و عقلى لا ينشطان للأعمال المسائية إلا بعد القيلولة ، و إن النوم فى القائلة لازم لى للغاية و إن كان لفترة قصيرة .

قلت له : كان نائب رئيس فى جامعة عليجراه - سابقا - يهتم بالقيلولة إهتماما بالغا ، و يدوم عليها مداومة صارمة ، و كان يقول " من الواجب أن أنام فى منتصف النهار و لو كان لعشر دقائق على الأقل " .

حتى أنه إذا كان فى إجتماعات المجمع العلمى أو المجلس التنفيذى و حان موعد النوم ، و رأى أن بعض بنود جدول الأعمال ليست هامة ، كان ينم فى المجلس نفسه واضعا رأسه على الطاولة لمدة عشر دقائق ، و كانت

تطراً عليه خلال هذه المدة سائر الأحوال و الكيفيات التى تعتري النائم ، و كان يعود بعد الدقائق العشر هشاً نشيطاً ، و يأخذ يساهم فى مناقشة البند الذى يجرى البحث حوله وقتذاك ، فضحك أحمد أمين بعد أن استمع لهذه الطريفة ضحكة طويلة و قال . و أنا كذلك أنام نوما عميقاً و سريعاً ، بيد أنى لا أستطيع أن أنام فى جلسة أو اجتماع ، و إنما أحتاج لذلك إلى مكان هادئ ساكن ، و إلا فإن وقعاً خفيفاً سوف يطير نومي و يقض مضجعى .

و استطرد يقول . و أرتشف القهوة بعد أن أقوم من القيل ، ثم أتوفر على المطالعة ، إلا أن هذا الوقت مخصص بالقراءة دون الكتابة ، و إن كتبت فيه شيئاً يقلبنى التعب ، و ربما يصيبنى الأرق فى الليل . هذا و قد تعودت أن أنام ليلاً فى الساعة الحادية عشرة لزوماً و أهب فى الصباح مبكراً ، ثم أشتغل بأعمالى على غرار اليوم المنصرم .

و مما يجدر ذكره فى هذا المقام أن كتاب " إعجاز القرآن " للخطابى الذى قام بإخراجه الدكتور عبدالعليم رئيس القسم العربى و قسم الشريعة بجامعة عليجراه - كان قد صدر من عليجراه فى تلك الأيام ، و كنت قد حملت معى نسخاً منه ، فأهديت نسخة إلى أحمد أمين ، فراه و فرح جداً و قال لقد كان الخطابى إماماً كبيراً ، و للأسف أنه لم يؤل اهتماماً فيما قبل ، و أنت على علم بأن الصغاني اللغوى كان معجباً به للغاية ، و يسرنى أن سلسلة نشر مؤلفاته بدأت من جامعة عليجراه بالهند ، و لتبلغ الدكتور عبدالعليم من قبلى أن يرتب مؤلفاته الأخرى كذلك ، و أن لجنة التأليف مستعدة لإصدارها .

و أضاف يقول و قد كان مقال الدكتور عبد العليم بعنوان " عقيدة إعجاز القرآن " الذى كتبه باللغة الألمانية و الذى نشر " پختال " ترجمته الإنجليزية من " الثقافة الإسلامية " (ISLAMIC CULTURE) موضع بحث و نقاش فى مصر فى الأيام الأخيرة ، و ذلك لأن فاضلاً سورياً كان قد كتب فى تلك الأيام نفسها مقالا طويلاً فى مجلة المجمع العلمى العربى - مجلة دمشق العلمية - ظل يُنشر لمدى عدة شهور ، و كان قد أشار فيه إلى مقال الدكتور عبد العليم مرة تلو أخرى و استند إليه فى مواطن عديدة .

كانت قد مضت على حديثنا مدة طويلة لحد الآن . و كنت قد استغرقت جزءاً كبيراً من أوقات أحمد أمين الذى كان رجلاً كثير الأشغال و الأعمال ، فاستأنفته للعودة ، فسالنى قائلاً : متى تغادر مصر ؟ قلت له بعد عدة أيام . فعاد يتساءل هل تسافر إلى لندن بحراً أم جواً ؟ فأجبته قائلاً : لقد بدأت رحلتى بالطائرة ، و سأنسكملها بالطائرة كذلك ،

فابتسم قليلا وقال : للأسف أنك قد حُرمت متعة الرحلة البحرية ، وإن اللذة التي تتمتع بها في رحلة البحر، لا يمكن أن تجدها في رحلة القطار أو الطائرة ، ولكن مضي ما مضى ، ولتتم عودتك بالطريق البحرية وتنزل بالإسكندرية ، وتأت من هنا إلى القاهرة مباشرة ، ولتدرس في أثناء ذلك - إذا سنحت لك الفرصة - الآثار والإنتاجات الأدبية التي توجد في اللغات الأوروبية حول عجائبات البحر .

وتابع يقول : أنا مفرم بالبحر منذ صباي ، وقد أتيحت لي التمتع بروعته وجماله للمرة الأولى عند ما نزلت - بعد مغادرة الجامع الأزهر - بمدرسة بالإسكندرية معلما ، ولم أكن قد بلغت من عمري آنذاك إلا نحو ١٧ أو ١٨ سنة و كان من هوايتي في أوقات الفراغ أني كنت أنطلق إلى البحر ، وأظل أشاهد فيضان الأمواج وطفيانها طوال ساعات .

واستمر يقول إنه يحصل لي نوع عجيب من البشر والفرح حين أشاهد الأمواج تتلاطم ، والبحر يعد ويجزر ، والمياه ترتفع وتنخفض ، وكنت أشاهد كل هذه المناظر الرائعة الجميلة من مقربة الشاطئ لحد تلك الأيام ، ولكن عند ما اتفق لي أن أسافر إلى تركيا ووصلت باخرتنا في قلب البحر ، شعرت لأول مرة بعظمة البحر وهيبته وجبروته ، على أن فيضان البحر وفورته لم تبق إلا في اليومين الأولين من الرحلة ، ثم هدا البحر بعد ذلك وسكن ، وبدأ يحصل لي برفقته نفس السكينة والهدوء الذي كان يحصل لي على ساحل الإسكندرية في يوم من الأيام .

وأخبرته بأن مؤسسة روكفيلركانت قد نظمت إقامتي في بيروت في الفندق الذي يقع ثلثه في داخل البحر عينه ، فإذا جلست في الحجرات التي تقع في اتجاه البحر أو جلست على شرفتها ، كنت أشعر بأنني لست في فندق ، وإنما أنا جالس في باخرة تجرى في البحر ، فجلس أحمد أمين - وكان متكئا على ظهر الأريكة لما كان يعاني شينا من التعب والعناء - جلس على الأريكة منتصب الجذع ، وتألفت عيناه بهريق عجيب وانبرى يقول بلهجة ملؤها الشوق واللهفة . لعمري إن ذاك الفندق هو الذي يصلح - بحق - للإقامة ، ولو ذهبت إلى بيروت يوما فسانزل بذاك الفندق وأتمتع بمشاهد البحر الجذابة عدة أيام .

غير أن الله - عز وجل - لم يقدر له أن يقوم برحلة إلى بيروت ويستمتع بذلك البحر ، وقد غادرته أنا إلى اكسفورد ، وبعد عدة أشهر كنت جالسا في مكتبة بودلين أقوم ببعض الأعمال ، إذ دخل علي أستاذي البروفيسور " جب " وذكر لي في أثناء حديثه أن أحمد أمين قد توفي إلى رحمة الله في ٢٠ يونيو ١٩٥٤م بالقاهرة . فإنا لله وإنا إليه راجعون .

و قد كتب البروفيسور " جب " فى تلك الايام نفسها مقالا قصيرا
يجدد به ذكرى صديقه الراحل ، و قد نُشر ملخصه مصحوبا بالطبعة
الجديدة من الموسوعة الإسلامية .. و كان أحمد أمين قد تكرم علىّ لدى
مفادرتى القاهرة بنسخة من الطبعة الثانية لسيرته الموسومة بـ " حياتى "
و كنت وعدته بأنه سوف أنقل - بعد عودتى للهند - كتابيه : " حياتى "
و " إلى ولدى " (رسائله إلى ولده) إلى اللغة الأردية ، و أكتب حولهما
مقالا يصفهما لقراء الأردية ، حتى يتعرفوا عليهما و على كاتبهما ،
و بهذا المقال المقتضب أبرّ بذلك العهد الذى أعطيته لأحمد أمين فى القاهرة
قبل اليوم بعدة سنوات و بالله التوفيق .

تعريب : عبد الستار سلام القاسمى

الشيخ محمد قاسم النانوتوى شاعراً

بقلم : مولانا المفتى نسيم أحمد الفريدي

كنت أتوق إلى زيارة تلك البلدة التى أنتجت رجلاً صالحاً كمولانا الشاه السيد عبد الغنى الفلاوى منذ مدة، و هى بلدة فلاوة من مديرية " ميرت " بولاية اترابرايش الهند، فزرتها سنة ١٢٧٠ هـ فى أواسط شوال و صادفتنى أن لقيت المولوى السيد عبد المغنى حفيد الشاه السيد عبد الغنى فى حفلة جمعية العلماء لولاية اترابرايش التى انعقدت فى ميرت ١٢ / نوفمبر ١٩٥٠م و كان المولانا الشاه عبد الغنى حياً قبل ثمانى عشرة سنة ، و قد أرسل هذا العاجز رسالة إليه فى بلدة فلاوة، يستخبر عن أحوال المولانا السيد أحمد حسن المحدث الأمروهى، و كان يعانى المرض و أصبح رهين الفراش حينذاك فأملى الرد و تلقيته و أعجبت بتلك المكتبة القيّمة التى جمعها المولانا فلاوى و هى أجدر بأن تسمى خزانة المعارف القاسمية رغم أنها و جيزة و ما علمى أنه توجد فى فلاوة ذخيرة لم تطبع حتى الآن يندر نظيرها فى موضع آخر فيما أظن لمكاتيب و مؤلفات النانوتوى و المحدث الأمروهى، و لا يهمنى الآن أن أتصدى لما رأيت فى مكتبة فلاوة فانى أتناول هذا البحث كعنوان مستقل. و ها أنا أقدم أمامكم أشعار النانوتوى غير المطبوعة التى عثرت عليها فى تلك المكتبة . و ينبغى لى أن أعرفكم شخصية المولانا الشاه عبد الغنى رحمه الله ليعلم القراء أن هذه الشخصية المغمورة كيف اعتنت بكل حركة من حركات المولانا النانوتوى تابعة فى ناحية من بلدة فلاوة، و أثبتتها فى الأوراق، و كيف كانت الصلة وطيدة بينه و بين أستاذه البار.

نبذة من حياة مولانا الشاه عبد الغنى الفلاودى رحمه الله :

كان من سكان فلاودة من مديرية ميرت، وينتمى نسبه إلى آل النبى صلى الله عليه و سلم، تلمذ على مولانا النانوتوى و المحدث الأمروهى، و نال الشهادة من يد المحدث الأمروهى، و بايع فى سلسلة الروحية الجشتية الصابرية الهادوية على يد الحاج إمدادالله المهاجر المكى ، و كان معلما فى مدرسة شاهى بمراد آباد، و إنه غادر تلك المدرسة إلى أمروها فى عام ١٢٠٤هـ مع المحدث الأمروهى و أصحابه الآخرين ، و اشتغل هنا بمهنة التدريس عدة سنوات فى المدرسة الإسلامية بالمسجد الجامع، و تولى عنها بسوء صحته، و لكنه لم ينس أمروها و المحدث الأمروهى مادام حياً، و استمرت المراسلة بينهما إلى آخر لحظات حياته، و توجد مكاتيب و رسائل كثيرة للمحدث الأمروهى مع مكاتيب الكبار ترى انها حديثة العهد رغم أنها مضت عليها أربعين سنة. (١) و تشمل هذه المكاتيب على الازدهار التدريجى للمدرسة الإسلامية بأمروها و مجهوداته ضد حركة القاديانية، و على تقرير وجيز عن مناظرة رامفور التى جرت بين أهل السنة و أتباع القاديانية كما هى تنبئنا عن الأحداث الجارية آنذاك. و نعى بالحاج إمداد الله أكرم الله مثواه سنة ١٢١٧هـ من أمروها إلى فلاودة و يؤكد للضرورة الصبر عند هذه الكارثة المميتة .

و كان المولانا فلاودى يحب استاذة المحدث الأمروهى حبا جمّاً فكان يدعو مرارا ليزور وطنه و تشتد هذه الرغبة لما يعلم أنه يقصد ميرت أو ديوبند .

و كانت له علاقة خاصة مع فضيلة الشيخ قاسم العلوم أيضاً، و لم أدر أين و إلى متى تلقى العلم من مولانا النانوتوى. و لعل هذا الزاهد كان أخذاً ذيله إلى ١٢٩٧هـ ثم استكمل دراسته فى مرادآباد على يد المحدث الأمروهى و هناك كثير من المكاتيب للمولانا النانوتوى فى فلاودة، و هى فى ملف بغاية من الصيانة

و كان الشيخ النانوتوى يراعى تلميذه الزاهد مراعاة بالغة و يذكره دائماً باللقاب حسنى. و كان تلميذه ينسب و يستصغر نفسه أمام هذه الألقاب المحترمة و يلتمس من أستاذه أن يسحب هذه الألقاب، و لم يرض الشيخ النانوتوى أن ينبذ الألقاب بأسرها، و لكنه رضى بأن يخفف فيها.

و هناك كثير من المكاتيب جمعها الشيخ الفلاودى التى وجهها فضيلة الشيخ النانوتوى إلى تلميذه الرشيد المحدث الأمروهى ، و تعرض فيها الشيخ لمباحث علمية خاصة حسب موهلة المرسل إليه . و أخبرنى

حفيد الشيخ الفلاوى السيد عبد المغنى بأن الشيخ عبد الغنى كان رفيقا
سفر فضيلة الشيخ النانوتوى أيضاً وقيد خطبه فى الأوراق .
وما لا يرتاب فيه أحد أن الشيخ الفلاوى احتفظ بالوثائق العلمية
لفضيلة الشيخ النانوتوى وتلميذه الرشيد المحدث الأمروهى كما حاول
الشاه محمد عاشق الفلتى أن يحصون معارف الشاه ولى الله المحدث الدهلوى
من غوائل الدهر . و بذل مجهوداته فى ترويجها . و كان الشيخ الفلاوى
يحث الناس على تلقى معارف الشيخ قاسم العلوم النانوتوى رحمه الله ،
حتى استأثرت رحمة الله . و لا يهمنى الآن أن أتصدى لتلك الآثار العلمية
التي تضم مكتبته لفضيلة الشيخ قاسم العلوم النانوتوى و التي يقل
و ينذر وجودها، فانى أتناول هذا البحث فيما بعد إن شاء الله. و إنما
أردت الآن أن أعرف شخصيته فحسب .

و كان الشيخ الفلاوى من أكبر الزهاد و عالما كبيرا و أديبا بارعا
و شاعرا مجيدا فى اللغة الأردية و الفارسية و العربية. و يلقب فى شعره
بالحافظ لأنه حفظ القرآن الكريم . و كان مضطلعا بفن استخراج المادة
التاريخية بمناسبة الأحداث، و كان خطه يشابه خط أستاذه توفى
١٣٥٢هـ و حبر وصية قبل وفاته تشرفت بالطبع .

الشيخ النانوتوى و ذوقه الشعرى :

لا يخفى على من له إلمام بالعلم و المعرفة أن الشيخ النانوتوى كان
عالما مفسرا، محدثا، متكلمًا، متصوفا و مناظرا كبيرا . و هناك كثير من
نماذج خطابه و كتابته نالت الثناء و الاستحسان فى الأوساط العلمية .
و إن مجهوداته التحقيقية يبقى اسمه مادامت السموات و الأرض،
و أنبت تلامذته فى أنحاء العالم و أرجاءه، و تالقوا فى سماء الدنيا
كالشمس و القمر و النجوم اللمعة المتألقة ، و تسببت مناظرته تقوية
للإسلام .

و بشخصيته عمت حكمة الشاه ولى الله المحدث الدهلوى و معرفته
فى دارالعلوم بديويند، و هى باقية إلى الآن . و إن هذه المزايا كالشمس
فى رابعة النهار .

و لكن يخفى عن الأنظار كونه شاعرا مجيداً متضلعا، و إن كانت
شاعريته لا ترفع شأنه و كرامته رغم هذه المزايا، و لكنها فن من فنون
خاضه كثير من الصالحين و الأتقياء ، و طبعت مجموعة وجيزة لقصائده
باسم " قصائد قاسمى " و فيها قصيدة غراء فى مدح النبى صلى

اللّه عليه و سلم و هى من أغرّ القصائد، و لكن لا تكفى هذه المجموعة من الشعر للاستطلاع على ذوقه الشعرى، بل و إنما نلاحظ من جانب أنه منح اللغة الأردية خزينة المصطلحات العلمية و الفنية . و تقدم أمام الناس بكتب نافعة جديرة بالمطالعة منها كتاب " قبلة نما " و كتاب " آب حیات " . و إنه تناول المباحث المشككة بالمفضلة و العلمية فى هذه اللغة إزاء النماذج الساذجة البسيطة لكلامه .

و من جانب أنه منح النظم أفكار عالية و عواطف صادقة، و ساكن مصيبا فيما أدعى بأنه كان من الشعراء المتفلمين الكبار لدهلئ، إن عثرت على مجموعة قصائده ، و كيف لا يكون مثل ذلك إذ أنه كان من تلامذة الشيخ مملوك العلى النانوتوى رحمه اللّه و هو من الأدباء المعروفين لعصره، و الذى تلقى علم الأدب من تلميذ الشاه عبد العزيز المحدث الذكى مولانا رشيد الدين الدهلوى و لقد شارك مولانا مملوك العلى بعض الحفلات الشعرية التى كانت تعقد فى دهلئ تحت إشراف الملك المغولى بهادر شاه . و يدل كتاب " أطيب النغم " للشاه ولى اللّه ، و الأشعار العربية للشاه عبد العزيز على ذوقه الأدبى . و قام الشاه عبد العزيز الدهلوى بإصلاح الأشعار العربية لمولانا فضل حق خیر آبادى ، و لذلك أصبح النظم و النثر العربى فى كتابه " الثورة الهندية " أوقع فى النفوس، و يستجلب العبرات و الدموع الدامية .

و كان الشيخ النانوتوى أيضا ينتمى إلى أسرة الشاه ولى اللّه ، و استفاد منها و قد منحه اللّه موهبة من عنده و لذلك نرى أن كلامه العربى مملوء بالتأثير

و كانت اللغة الفارسية شائعة فى الأوساط العلمية حتى ١٨٥٧ للميلاد و بعد ذلك قليلاً - فكان الشعراء يتفاخرون فى هذه اللغة، و لذلك فرض الشيخ النانوتوى الأشعار أيضاً فى هذه اللغة . و أما اللغة الأردية فكانت تمر بمرحلة التطور فى عصره و كان الناس يستخدمونها عند التحدث و قضى مولانا النانوتوى سنوات فى دهلئ التى هى مركز هذه اللغة حينما كان مشغولاً بالدراسة فكيف يمكن له أن يحرم هذه اللغة من كلامه العذب (٢).

و نحن نعرف عن ذوق قاسم العلوم رحمه اللّه الشعرى بواسطة تلميذه الآخر مولانا الحافظ عبد الرحمن المفسر الصديقى الأمروهى (تخرج فيما بعد فى مدرسة شاهى لمراء آباد عند المحدث الأمروهى). الذى كان مرآة صادقة لأكابر ديوبند و لاسيما الايام الأخيرة لمولانا النانوتوى، كان يقول .

انه أنشد قصيدة تحتوى على خمسمائة شعر على
طلب شخص "ديوان الله ديا" و ألف فى نفس الزمان
المولانا الكنكوهى - رحمه الله - "هداية الشيعة" ، فلما
رأى هذا الكتاب تبادل قائلاً :
"إن المولانا الكنكوهى يقوم بهذه المهنة الدينية، و ها أنا
أقرض الشعر ثم طلب أبياته و أضرم فيها النار "

و قال الحافظ مرة أخرى

" إنى سافرت مرة مع الشيخ النانوتوى إلى مظفر نغر
و ألقى الشيخ عصاه فى بيت عند السجن فصادف مرة
أنى كنت نائماً عند الظهيرة فلما هببت من النوم
رأيت أوراق مولانا النانوتوى مبعثرة عندى و ذهب هو
لحاجة ما، فلما تصفحتها رأيت غزلين من رديف و قافية
مختلفة "

و قد أنشد الحافظ مرة أبياتاً من تصنيف المولانا النانوتوى . و الآن
أقدم أمامكم كلامه الذى لم يطبع و توجد فى مكتبة فلاودة نسختان من
كلامه و النسخة الثالثة عندى. و أخبرنى المولى السيد عبد المغنى
أنه كان يملك بياضاً ضخماً آخر لكلامه و أعاره رجلاً . فلو كان ذلك البياض
أيضاً بين يدى ، لتشرفت بتقديم نصيب وافر من كلامه .
و الآن أقدم فيما يلى مقتطفاً من كلامه العربى ، و لا أقدم جميع
كلامه العربى رغم كثرته لأنه حدثت أخطاء كثيرة من قبل الناقلين
و الكاتبين و لا تزول هذه الأخطاء الا بعد جهد جهيد و ألتمس من القراء أن
يستغفروا لمولانا الحافظ السيد عبد الغنى الفلاودى، فإنه احتفظ بكثير
من آثار المولانا النانوتوى العلمية و عثرت أيضاً على الأبيات الآتية بمعاونته

الكلام العربى

من لم يسخر بالبكاء حبيبته للالتفات فقد أضاع نحيبه
يا نفس ما لك تجزعين تجملنى ذا كان منه نصيبنا و نصيبه
دع عنك وملك ذكره و حديثه و أترك رجالك بعيدة و قريبه

فرجاك مقطوع و شوقك ضائع و الصبر إن صابرت ليس مصيبه
 إن جاء جاء مجهزاً لذهابه كالبدر يطلع يستميل مغيبه
 بأبى و أمى لا تزور لنا فهل أبقيت شيئاً تشتهى تخريبه
 فالموت من شوق الوصال أخف من عيش بآلام الفراق عقيبه

أيضاً

أغرت على عيشى فلو عدت عاديا
 ذهبى بما غادرتك منه باديا
 ذهبى بعقلى و اصطبارى و راحتى
 و قلبى فلو أشرتنى بفؤاديا
 تقول تذكرنى إذا صرت فارغاً
 عن الغير تكنى بانتهاء و داديا
 فهل أنسين اليوم من كان وجهه
 بعينى أحلى قبل ذا من رقاديا
 أشفل بالأحباب منك و أنت فى
 فؤادى سويدائى و عينى سواديا
 نعم قد شغلتم بالأحبة دوننا
 و من قد غدا فى وكم لى معاديا
 إذا شئت أن أنساك لا استطيعه
 و أنسى كثيراً مبدىا و معاديا

أيضاً

يا من بقلبى له ذكرنا فأنسانى
 روحى و شوقى إليه منذ أزمانى
 رمانى الدهر من دارى و أقصانى
 و الله قربنى منكم و أدنانى

دنوت منكم و لكن ما دنوت متى
ما لم تحل بعينى بين أجفانى
حللت منها فما لى لا أراك بها
لم تات أم برق نور منك أعمانى
أيضاً

جاء الكتاب و ما الكتاب صحيفة
عربية من فاضل متبحر
متكلم متفطن و محدث
متفقه و مفسر متدبر
حاوى العلوم أصولها و فروعها
معقولها منقولها و مناظر
يجلو بصائر ناظره جميعهم
و يزيد نوراً فوقه فى ناظره
سكن الفؤاد و كان قبل حلوله
يرجو ميا منكم و يخشى طائره

تعريب محمد أمين الندوى

الهوامش :

- (١) كتب الاستاذ الفاضل هذا المقال فى سنة ١٣٧٠هـ/١٩٥٠م باللغة الاردية و طبع فى مجلة دارالعلوم بديوبند فى شهر ربيع الثانى ١٣٧١هـ/١٩٥٢م يناير (التحرير)
- (٢) كنت اتحدث قبل بضعة ايام مع الشيخ محمد طيب حفيد الشيخ النانوتوى اذ اخبرنى إنه سمع من أشخاص عديدة ان الشيخ النانوتوى قال مرة انه يجرب أحياناً تدفق اللطائف الشعريه بنوع من الوفور انه يتفكر ان يلقى الوعظ فى القريش بأسره و لكن هذا لا يوافق السنة النبوية على صاحبها الصلوة فلذا ينجذه (الكاتب)

نبذة عن حياة اقبال الشاعر الفيلسوف

بقلم : د / محمد أسلم الإصلاحي
جامعة كاشمير، سرى نجر

فى مستهل هذا القرن نبغ فى شبه القارة الهندية عديد من عباقرة الإنشاء و الشعر و الأدب الذين لم يستلغفوا أنظار الهنود فحسب، بل طبق صيتهم فى الخافقين و دوت إصداؤهم فى جميع أنحاء الكرة الأرضية، و من بين هؤلاء العباقرة أخص بالذكر الشاعر الفيلسوف محمد اقبال و الشاعر الكبير رابندرا نات تاغور. و من الجدير بالذكر أن إخواننا العرب و خاصة المثقفين منهم يتعرفون جيداً على هذين العملاقين، و يتهافتون على الإمام بمختلف الجوانب الميائية و الشعرية لهذين الشاعرين الفذيين، و يعترفون بأنهما يحتلان مكان الصدارة فى عالم الشعر و الأدب. و فى الحقيقة أنهما يمتازان بمثاليتهما الرفيعة و موهبتهما العالية، و رhabية أفقهما و غزارة معرفتهما عن مكانن الطبائع البشرية، و لهما مقدرة فائقة على التعبير الصادق عن محاسن الحياة و مفاتنها، و لهما نظرة نافذة تبرز و تكشف أسرار النواحي المختلفة لجمال الكون و الطبيعة. و من هنا لا يمكن لأحد أن يحيط بجميع جوانب هاتين الشخصيتين، فهما كانا شاعرا الطبيعة و الإنسانية و التضحية و القومية معا، و قد شرن كلاهما الإغارة ضد الإنجليز المستعمرين الذين حكموا بلاد الهند بالتعسف و العدوان، حتى وصلوا إلى نهاية مطافهم فى سنة ١٩٤٧م. و لا يختلف إثنان فى أنهما لعبا دوراً فعّالاً فى إضرام جذوة المواطف الوطنية فى قلوب المواطنين، و بذلك نلاحظ أن الشعب الهندى يعتز و يفتخر بهما و بشاعريتهما، كما يستمد منهما

القوة و الهمة لدى حدوث المشاكل و المعوقات، و من ثم يستلزمنا تكرار ذكرهما بين الآونة و الأخرى، فانطلاقاً من هذه الفكرة نبرز و نستعرض فى الصفحات التالية بعض الجوانب الهامة لحياة اقبال و عصره.

ولد اقبال بمدينة " سيالكوت " - حالياً هى تحت الحكومة الباكستانية - فى سبتمبر ١٨٧٣م فى أسرة كشميرية انحدرت من سلالة البراهمة التى هى طبقة من طبقات الهندوس تعتبر مقدسة و رفيعة الشأن فى مجتمعهم، و ذلك لأنها حسبما جاء فى " الميثولوجيا الهندوسية " أصل الكون و الحياة، و هى مبدأ رئيسى لجميع العلوم و المعارف لانتماؤها إلى البراهمة إله العقل و الوعى و الروح، و يعنى ذلك أن اقبال ورث نصيباً وافراً من الحكمة و المعرفة و الذكاء و الفطانة، و بذلك نراه يعتز و يفتخر بكونه برهمى الأصل كما يتضح من قوله

مرا بنگر کہ در ہندوستان دیگر نمی بینی
برہمن زادہ رمز آشنای روم و تبریز است

[يعنى انظر إلى فلن ترى فى الهند غيرى رجلاً من سلالة البراهمة عارفاً بأسرار روم و تبريز يعنى بها جلال الدين الرومى و مرشده شمس التبريزى]

و بمكان آخر يخاطب فيلسوفاً من أسرة الرسول صلى الله عليه و سلم فيقول :

میں اصل کا سومناتى ابا میرے لاتی و مناتى
تو سید ہاشمی کی اولاد میری کف خاک برہمن زاد

[يعنى أنا سومناتى الأصل و وثنى، و كان أجدادى يعبدون اللات و المئات، و أنت هاشمى الأصل و طينتى من سلالة برهمية]

و فى شعر آخر يقول :

میر و میرزا سیاست دل و دین باخته اند
جز برہمن پسری محرم اسرار کجا ست

[إن المير و الميرزا فقدوا فى سياسة البلاد كل ما لديهما من الدين و النفس فلايوجد الآن سوى ابن لبراهمة من يعرف اسرار الدين و النفس]

و من ناحية أخرى نرى إقبال مفرما و مبهيا بوطن أبائه الأولين
و هو منطقة كشمير الجميلة فوصفها بأسلوب رائع و بصورة جذابة ممتعة
تهتز بها القلوب و ينتشى بها الوجدان، فهو يقول :

موتى عدن سے لعل ہوا ہے یمن سے دور
یا نازمہ غزال ہوا ہے وطن سے دور
ہندوستان میں اُنھے ہیں کشمیر چھوڑ کر
بلبل نے اشیانہ بنایا چمن سے دور

[يعنى كما يبتعد دوة من عدن و لؤلؤ من اليمن، و كما تذهب نازمة
مسك بعيدة عن الخن، قدمنا إلى الهند مهاجرين من كشمير، و بكلمة
أخرى ابتنى البلبل عشا بعيدا عن البستان]

و قد عبر إقبال أكثر من مرة فى شعره عن إحساسيته الرقيقة
و نزعته الشديدة تجاه سكان وادى كشمير، و لهذا السبب قام بزيارات
عديدة لها فنراه فى أثناء هذه الزيارات مشدوهاً أمام الجمال الشاهقة
و العيون الجارية و الازهار البديعة و الأشجار اليناعة و الجداول الرقراق،
و نشاهده يتفتنى واصفا جمال جبل " مها بربرت " الواقع فى مضارب
مدينة سرينجار

من خدارا ديدم اين جا بے حجاب

[يعنى أشاهد الله فى هذا المكان بدون حجاب]

و فى هذا المكان الجميل أو الجنة الأرضية كان أجداد إقبال يعيشون
عيشة هادئة مشرفة فى أعين الناس، بناء على ما كان لهم من مكانة رفيعة
و منزلة عالية من الناحية الدينية حتى وفق الله واحدا منهم باعتناق
الإسلام ديناً له، و ذلك فى زمن السلطان زين العابدين المعروف
بـ " بد شاه " أى السلطان الأكبر (١٤٢١ - ١٤٧٣) و هكذا اتسعت أمامه
أفاق أرض الله الواسعة فهاجر بعض أفراد أسرته إلى بنجاب طلباً فى
العلم و الرزق، و حل رحاله فى مدينة سيالكوت حيث بدأ جد إقبال الشيخ
محمد رفيق يشتغل بتجارة الأصواف و كان ابنه الأكبر الشيخ نورالدين
(والد إقبال) يساعده فى عمله. هذا و مما يذكر عن أسرة إقبال أنها
كانت ميالة إلى التصوف و مفرمة بها، كما نرى والده الشيخ نورالدين

متأدياً بأداب السلوك الصوفي و غارقاً في أسرار و حقائق التصوف، مع أنه لم يتخرج في مدرسة أو كلية. و حقا أنه كان عارفاً كبيراً يتضلع من رموز التصوف و الطريقة الروحية إلى أبعد الحدود، و كان بذلك يقول شمس العلماء المولوى السيد مير حسن عنه : " إنه فيلسوف لم يتخرج في مدرسة " و كذلك يصفه الاستاذ أحمد نديم القاسمى قائلا :

" و برغبته و جهده الدؤوب تعلم الكتابة و القراءة أيضاً، و قد أثر فيه التصوف و الروحانية إلى أبعد الغاية، و لذلك كان الشيخ مير حسن - أستاذ والد اقبال - يلقبه بالفيلسوف الأمى، و هذه الصفة تعمقت و ازدهرت بعد امتزاجها بـ جوهر العلم و الحكمة و الشعر و الأدب في ابنه محمد اقبال "

و قد اعترف اقبال بنفسه بفضل أبيه في نشأته و تربيته، فنراه يذكر في أكثر الأحيان خصائل أبيه الحسنة و شمائله العطرة في أحاديثه الخاصة، كما يقول العلامة عبد السلام الندوى بلسان اقبال :

" إن أبى عودنى على تلاوة القرآن الكريم بعد صلاة الفجر، و كان كلما رآنى سألنى عما أفعل فكنت ألبيه قائلاً بأننى أقرأ القرآن، و بسبب أنه كان يسألنى صبيحة كل يوم نفس السؤال فاستفسرت منه ذات يوم يا أبت إنك ترانى أتلو كتاب الله فلم تسألنى هذا السؤال ؟ إنك تعرف جوابى أيضاً..؟ فكان جوابه : يا بنى إن أردت أن تفقه القرآن فاقراه كأنه أنزل عليك."

و من هنا نجد اقبال مدبر القرآن و غارقاً في فهمه بحيث يتغلغل عقله في كنه معانيه و يدرك أسرارهِ الكامنة و خفاياه الدقيقة، و بذلك يدعو كافة المسلمين إلى أن يتهافتوا على ترتيب القرآن، و أن يتفهموا معانيه من تلقاء أنفسهم بدون الاحتياج إلى أى مفسر فهو يقول :

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزول کتاب
گرہ کشا ہم نہ رازی نہ صاحب کشاف

[يعنى لا يقدر رازى و لا صاحب الكشف على حل المعاهد القرآنية
مادمت لا تستشعر بأن القرآن قد أنزل على وجودك]

و لم يكن اقبال مهتما بقراءة القرآن فحسب، بل حث المسلمين جميعهم على أن يتعودوا على ترتيل القرآن و أن يقتبسوا أنواره مباشرة بدون وسيلة أو واسطة. و فى الحق ان اقبال كان متأكدا من أن حلول الشئون الدينية و الدنيوية بكاملها موجودة فى طيات آيات القرآن على شرط أن نفهمها و نتدبرها بعقل سليم و قلب واع، و أيا كان الأمر فنرى بصمات قول أبيه السالف الذكر واضحة فى فكرته و آرائه، و هكذا يثبت أن لأبيه فضلا كبيرا فى توجيه أفكاره و تسديد آرائه نحو طريق الحق و الخير، و لدعم هذه الفكرة يمكن لى أن أقدم منظومته المعنونة بـ " حسن سيرة الأمة و التأديب بالأدب الحمدي " من كتابه " رموز به خوي "، و فى هذه المنظومة وصف أباه لحسن تربيته و تأديبه له، فهو يحكى لنا عن أيام طفوليته قائلا

" ذات يوم طرق صعلوك باب بيتنا و ألح فى سؤاله
حتى احتدمت غضبا و ضربت رأسه بالعصا فتناثر ما
كان يحمله فى جمعبته فعلت ذلك إن كنت صبيبا غرا،
و لما أصل بعد إلى سن الرشد و مهما يكن من الأمر،
فاندعش والدئ لهذا المنظر القلق و أبدى ألمه و أسفه
على ما ارتكبت من الخطأ فخرجت من شفته أهات
قلبه المضطرم و ارتعدت روحه فى جسده، و قال
يخاطبني تجتمع أمة خير الرسل يوم القيامة
و يصرخ هذا المسكين البائس بصوته المتألم وسط جميع
الناس من الشهداء و أولى العلم و الزهد و أرباب الصفا
و القلوب للعدل و الانصاف، فكيف تبرر هذا الخطأ أمام
الله ؟ و ماذا أقول لو سألني رسول الله لقد وهبك الله
طفلا مسلما، و لكنك ما أحسنت تأديبه و توجيهه و لم
تهده إلى الصراط المستقيم لكى يصبح إنسانا صالحا ؟
فتذكر يا بُنى، عتاب النبي صلى الله عليه و سلم يوم
القيامة حين يلقي على نظرة غاضبة و لائمة، انظر إلى
لحيتى البيضاء و تصور خفقان قلبي و اضطرابى أمام
خير البشر يوم الحشر ؟ فلا تزدد وزر أبيك و لا تجعله
مفضوحا أمامه، فمن الضروري أن تلتزم بأخلاق
الرسول الحسنة، و تتبع خطواته عند التعامل مع
الناس، لأنه كان على خلق عظيم، إنك يا بُنى برعم من

غصن الرسول فصرّ وردة من نسيم ربيعه و أنت كذلك
بلبل من روضة الرسول، فاصدح بلحن تهتّر و تبتهج به
القلوب و الأرواح، كن نجما ساطعا في كبد السماء حيث
تقتبس نورك و ضياءك من شمائل الرسول العطرة .
و بغض النظر عن هذا يا بنى لابد من المعرفة بأن
فطرة الرجل المسلم بحذافيرها شفقة و رافة و أن لسانه
فى الحياة الدنيوية مجرد رحمة و عناية .

و مما يبدو أن نصيحة والده المذكورة قد غيرت مجرى حياة الشاعر
إذ أنه عض عليها بنواجذه طيلة حياته، و حاول دائما أن ينهج منهج النبى
صلى الله عليه و سلم فى مضمار حياته، فالمقصود من هذا الكلام كله أن
اقبال نشأ فى جو دينى و ترعرع فى بيئة إسلامية و تلقى من والده حظا
كبيرا من الحكمة و المعرفة، و قد عمر والد اقبال عمرا طويلا حتى رأى
رأى العين بزوغ نجم ابنه و شهرته العالمية النطاق و لما بلغ الثمانين من
عمره غشت عينه غشاوة ثم مرض بمرض السد، و أخيراً لبى نداء ربّه فى
السابع عشر من أغسطس ١٩٣٠م فى سيالكوت فى عمر ناهض المائة .
أما أمّ اقبال " امام بى بى " التى انتقلت إلى رحمة الله قبل أبيه
بست عشر سنة أى فى التاسع من نوفمبر ١٩١٤م ، فكانت سيدة تقية
ورعة، و لها بصمات عريقة على شخصية اقبال و بخاصة فى اتجاهه
الدينى و نزعتة الروحية، فلقد كان اقبال بنفسه يلمس هذه الظاهرة فى
شخصية أمه و نراه يقول معترفا بفضل أمه فى قصيدته الطويلة تحت
عنوان " والده مرحومه كى ياد ميس " أى فى ذكرى الأم الراحلة

" يا أمى الآن قد أصبحت بفضلك قادرا على الكلام
و النطق، و بفضلك بلغت أوج العلا، حتى أصبحت لى
سمعة ذائعة فى كل ربوع المعمورة، و أن كل ما ينهر من
عينى فى ذكراك يعد درة ثمينة بدعائك، و انى بحق
ساويت النجوم بفضل تربيتك، و هكذا صرت مفخرة
لبيت أجدادى، و كانت حياتك صفحة ذهبية متألقة فى
سما الكون، و من هنا أصبحت قدوة فى الدنيا
و الدين ."

و يعنى ذلك أنه كان لأمه دور كبير فى تكوين سيكولوجيته تكويننا

فريدا متأثرا كثيرا بأفكارها و آرائها، و استقى منها ما استقى من المعرفة و الحكمة و السلوك فهو يخاطبها قائلا

" بفضل تربيتك يا أمى، أصبحت الآن متنافسا للأنجم
و الكواكب فى الملو و الرفعة و بدعائك و بحبك أصبحت مرتفعا
مثل شجرة السرو . "

و فى ضوء ما سبق يتضح أن أسرة اقبال كانت أسرة دينية و مiale إلى النزعة الصوفية، و إن أبويه كليهما كانا مولعين بالتصوف و الصوفية، و من جراء ذلك نرى اقبال مشغوقا بالسلوك و المعرفة منذ نعومة أظفاره ، و بالرغم من أن ثقافته كانت غربية مدنية، و لكنها لم تؤثر على سلوكه الدينى، و نلاحظ أنه لم يغير قط منهجه الأساسى الذى اختاره له أبواه الكريمان.

تلقى اقبال تعليمه الأولى عند أبيه ثم ألحقه أبوه بأحد الكتاتيب بمدينة سيالكوت حيث فاق اقبال بذكائه و فطانتسه أنداده و أقرانه، و سرعان ما استرعى انتباه جميع اساتذة بقريلته اللماحة و سرعة فهمه و نباهة ذهنه الثاقب و موهبته المتميزة حتى نال عددا من الجوائز - الميداليات الذهبية - و المنح الدراسية فى السنوات التالية، ثم أدخله والده بمدرسة بعثة الكوتية المعروفة بـ " تركه "

بعد استشار مع رفيقه الخاص المولوى مير حسن، و من حسن الحظ كان المولوى يدرس اللغة الفارسية و الدراسات الإسلامية فى نفس المدرسة، و كانت له شهرة واسعة لأسلوبه التعليمى الفريد، و الذى يستولى على القلوب و يسيطر على المشاعر مما جعل الطلاب يقبلون على محاضراته الزاخرة بالعلم و الحكمة، كما كانت له باع طويل فى شرح و توضيح القضايا الأدبية و العلمية، و فضلا عن ذلك أنه كان ظريف الطبع خفيف الدم و حاضر النكتة، نسوق للقارى لحة من ظرفه و لطافة روحه -

يذكر أن المولوى كان يلتزم بالمواعيد التزاما محمدا إذ كان يضرب به المثل فى ضبط الوقت، و لكنه ذات مرة تأخر دقيقتين عن حضور حفلة أقامها عميد الكلية بمناسبة تأسيس الكلية، فما أن بدأ الحاضرون التساؤلات عن المولوى، و عن عدم حضوره فى الوقت المحدد حتى ظهر المولوى متوكئا على عصا طويلة فسأله العميد قائلا " لقد لبثنا يا مولوى فى انتظارك أكثر من دقيقتين " ، فبادر المولوى بالجواب قائلا :
" لا بأس به لقد انتظرتك سنين حتى جئت إلى هذا العالم " . هنا إشارة

إلى أن العميد كان أصغر منه سناً.

و إضافة إلى هذه الفكاهة و الدعابة كان المولوى متضلعا من الأدبين الفلورنسى و العربى، و كان يتحلى بالذوق الرفيع و الطبع اللطيف و الموهبة الراسخة فى الشعر و الأدب كما نراه يشج اقبال فى قرض الأبيات و مطالعة الكتب الأدبية، و من المناسب أن نذكر هنا أن اقبال بدأ كتابة الشعر فى اللغة البنجابية التى تنطق بولاية بنجاب، و لكن سرعان ما اختار اللغة الأردية لنظم الشعر امتثالا بما أمره استاذة مير حسن لكون اللغة الأردية أوسع نطاقا و أغنى مادة بالنسبة للغة البنجابية، و هكذا وضعه المولوى فى مستهل حياته على المجادة القوية و إبان أمامه معالم الطريق الصحيح.

و بذلك كانت لأستاذة أهمية كبرى لدى اقبال طوال حياته، فكان اقبال دائما يعترف بصنيع استاذة و كان يعد نفسه كتابا حيا لأستاذة ، و عند ما قرر الإنجليز أن يمنحوا اقبال لقب " سير " اشترط اقبال لقبول اللقب المذكور أن تمنح الحكومة استاذة لقب " شمس العلماء " ، و لكن الإنجليز امتذروا قائلين أن المولوى لا يحظى بشهرة واسعة و سمعة عالمية توهله لمنح هذا اللقب، و فضلا عن ذلك أنه لم يؤلف أى كتاب حتى الآن. فردّ اقبال قائلا " إن وجودى بنفسه هو بمثابة كتاب حى لأستاذى الجليل ، و هذا يكون له غاية شهرة عالمية واسعة النطاق " و هذا التعليل الجميل اقتنعت الحكومة الإنجليزية، و سرعان ما استجابت لنداء اقبال، و لم تلبث إلا خلعت على استاذة لقب " شمس العلماء " و أصدرت أوامرها فى هذا الخصوص.

و من هذا يتضح مدى ارتباط اقبال بأستاذة و ولعه الشديد به فقد كان لايزال يذكر استاذة و يترنم بما كانت لأستاذة من ميزات خاصة بفلت به إلى السماكين و حلقت به فوق الفرقدين، و فى الحقيقة أن تأثير المولوى مير حسن فى شخصية اقبال لا يقل بئى حال من الأحوال عن تأثير أبويه الكريمين فيه، فكان دائما يشيد بمحاسنه و مكارمه و يعده قدوة مثلى ذات صفات عالية كان يختص بها السابقون الأولون من أصحاب النبى صلى الله عليه و سلم و لتدعيم هذه الفكرة يكفى أن أشير إلى ما قاله اقبال عن استاذة فى قصيدته " التجائى مسافر " - تخرج المسافر - التى تجاه أبويه الكريمين و استاذة الودود فهو يقول .

وه شمع بارگہ خاندان مرتضوى
رہے گا مثل حرم جس کا آستان مجھکو

نفس سے جس کے کھلی میری آرزو کی کلی
بنایا جس کی مروت نے نکتہ داں مجھکو
دعا یہ کر کہ خداوند آسمان و زمیں
کرے پھر اس کی زیارت سے شادمان مجھکو

[یعنی ہو فی نظری بمثابة مصباح أسرة الرسول الكريم، و منزله لا يزال لى مقدسا مثل الحرم و بأنفاسه الطاهرة تفتحت براعم آمالى، و جعلتنى تربيته و رعايته حاضر النكتة و سريع البديهة - ثم يقول مخاطبا الخواجه نظام الدين - أسئل فاطر السموات و الأرض أن أكون مبتهجا بزيارته مرة ثانية]

و فى ضوء ما سبق يتبلور أن اقبال كان ثمرة عظيمة من ثمار استاذہ الجليل، فقد اصطبغ بصبغته و اشرب حبه حتى أنه سرى فى جميع أنحائه و تملك شغاف سويدائه، و لم ينسه بمرحلة من مراحل حياته، و من الجدير بالذكر أن لاقبال كان أساتذة آخرون فى المدرسة المذكورة و لكنه لم يذكر أحدا منهم إلا نادرا، و من حسن حظہ أنه وجد منذ البداية رجالا كانت لهم نزعة صوفية و صبغة دينية و مقدرة كاملة على العلم و معرفة التصوف معا.

و بعد إكماله الدراسة الأولية بمدينة سيالكوت توجه اقبال إلى لاهور فى سنة ١٨٩٥م و انتظم فى سلك التعليم الجامعى، و التحق بالكلية الحكومية حيث اجتاز امتحان بكالوريوس فى سنة ١٨٩٧م بتقديرات مرموقة و بخاصة فى اللغة العربية و الإنجليزية، و فى سنة ١٨٩٩م حصل على درجة الماجستير من قسم الفلسفة من نفس الكلية. و يجدر هنا أن اقبال تلقى فى مرحلة الماجستير دراسته الفلسفية على الفيلسوف البريطانى الشهير الاستاذ آرنولد الذى كان له مزايا عديدة فى مجال التعليم و الثقافة الإسلامية، إذ أنه ألف عدة كتب هامة حول الموضوعات الإسلامية، و منها " دعوة الإسلام " و " الخلافة " و إنه قام بالجهودات التعليمية الجبارة فى جامعة عليجر قبل تدريسه بمدينة لاهور، و فى أثناء مكثه فى عليجر اصططب مع العلامة شبلى نعمانى و السير سيد أحمد خان، و كان يتأثر كثيرا بأفكارهما الداعية إلى التجديد فى المجتمع الإسلامى.

و مهما يكن من الأمر فقد تلمذ اقبال عليه و اقتبس منه نور العلم و الفلسفة، و تأثر به إلى حد أنه نظم بكائية تحت عنوان " نوح الفراق فى ذكر آرنولد " إثر ذهابه إلى إنجلترا و بما جاء فيها .

تو کہاں ہے اے کلیم ذرہ؟ سیناے علم
تھی تری موج نفس بباد نشاط افزاے علم
اب کہاں وہ شوق رہ پیمائشی صحرای علم
تیرے دم سے تھا ہمارے سر میں بھی سوداے علم

[یعنی این انت ایہا کلیم فی ذرۃ سیناء علم ؟ کان موج أنفاسک بمثابة نسماۃ تنتعش بها بواعم العلم، فاین الآن ذلک الشوق للتحول فی صحراء العلم ؟ و فی الحقیقة أنه کان فی رؤوسنا غرام متأجج بالعلم و المعرفة، و ذلک بفضل شخصیتک البارزة]

و فی ختام القصیدۃ یقول :

کھول دے گا دست وحشت عقدہء تقدیر کو
توڑ کر پھونچونگا میں پنجاب کی زنجیر کو
دیکھتا ہے دیدہء حیراں تری تصویر کو
کیا تسلی ہو مگر گرویدہء تقریر کو

[یعنی إن الفراق الموحش سوف يؤدینى إلى حل عقدة القضاء و القدر، و سوف أصل إليك بعد تحطيم سلاسل پنجاب، و عینای المبهورتان تحدقان فی صورتک، کیف القرار لمن کان متیما بحديثک و عذب کلامک]

إن أرنولد لم یکن عالما متبحرا فحسب، بل کان استاذا شغوفاً یتمرس ما یكون خافیا من المواهب العلمیة و القدرات الأدبیة فی طلابه، و لذلك نراه جد مهتم بتوجیه و تقویم فكرة شاعرنا حتی أن اقبال لم یصطبر علی الفراق الذی حال بینہ و بین استاذہ بعد أن ذهب الأخير إلى الإنجلترا، فبعد فترة وجیزة توجه اقبال إلى البریطانیا امتثالاً بنصیحة و توجیه استاذہ الشفوق، و لاستكمال دراسته العلیا. و من الملاحظ أن أرنولد کان دائماً یفخر بمواهب اقبال الأصيلة و قدراته الفائقة، و هذا یتبین من قوله الآتی عن اقبال : " إن طالبا مثل اقبال یجعل الاستاد محققاً و الحق باحثاً".

و من هذا القول نستشف أنه کان بینهما صلات علمیة وثیقة متینة، و كانا كلاهما یعترفان بمحاسن أحدهما للآخر و لاسیما فی مجال البحت و الدراسة و التحقیق، و فی حین نرى اقبال ملتحا القلب بسبب

الابتعاد عن استاذة تلاحظ أرنولد أيضا متلهف الروح لاستقبال تلميذه النجيب في لندن حيث كان يقيم أرنولد بعد استقالته من وظيفته. و في الحقيقة أن زيارة اقبال لإنجلترا كانت تلبية لدعوة استاذة الذي كان يحثه على زيارة وطنه كما كان ينصح به بكثرة التردد على المكتبات و الجامعات و المراكز المختلفة الموجودة في لندن، فيروى منها ظمأه العلمى و يبذل فطيله منها، و من الأهمية بالمكان أن نذكر ما قاله السير عبد القادر حول علاقة اقبال مع أرنولد فهو يقول :

" إن المؤقر البروفيسور أرنولد الذى قد أصبح الآن السير تامس أرنولد ، و الذى يقيم حاليا في إنجلترا رجل ذو موهبة عالية، و يمتاز بمقدرته الفذة الشاملة على التصنيف و التأليف، و انه اختار طريقة جديدة فريدة في مجال البحث العلمى و التحقيق الأدبى، فانه أراد أن يهب تلميذه الألمى حظا وافرا من منهج فكره و تدقيق معرفته. و من الملاحظ إنه أحرز في الشأن قدرا كبيرا من النجاح، كما تحقق له من قبل الفوز الكبير في تقويم الذوق العلمى لرفيقه الخاص العلامة شبلى نعمانى الراحل عند ما كان أرنولد بروفيسورا في كلية " عليجر " فما إن اكتشفت جوهرها باهظ الثمن هنا - أى في مدينة لاهور - حتى تجلت في قلبه امنية لصفل هذا الجوهر الثمين، فالصدقة و المودة التى نمت منذ البداية بين الأستاذ و التلميذ دفعت الأخير في النهاية على اللحاق بأستاذة في إنجلترا، و لم تتوطد هذه العلاقة في هذه الفترة فحسب، بل ازدادت و أتت أكلها ضعفين و استمرت على مر السنين و الدهور حتى اليوم، فأرنولد الآن مبتهج إذ أن جهوده المبذولة قد تكللت بالنجاح المرموق و تلميذه الرشيد قد أصبح داعيا له لمزيد من الشهرة و بُعد الصيت.

و في جانب آخر نرى اقبال معترفا بأن الذوق الذى بث بذوره المولوى مير حسن في شخصيته و نماها لفترة مراسلاته الشعرية بالشاعر الأردى " داغ " تحققت مرحلته الأخيرة تحت إرشاد استاذة العانى أرنولد.

و من هنا يمكن لنا القول إن الفيلسوف أرنولد قد لعب دوراً هاماً

فى تشكيل شخصية شاعرنا الكبير و بخاصة فى مطالعة الفلسفة الحديثة التى لها أثر هام فى شاعرية اقبال . و من الجدير بالذكر أن اقبال بعد وصوله إلى إنجلترا فى سنة ١٩٠٥م و التحاقه بجامعة كيمبرج لم يستغن عن التردد على بيت استاذة آرنولد ليرتشف من معينه الفياض، و ينهل من مورده العذب، و يسترشد من آرائه السديدة و افكاره القويمة و تجاربه الطويلة. و يحسن بنا أن نشير إلى قصة تنم عن مدى تأثير آرنولد على شاعرية اقبال فيقول السير عبد القادر

” لقد استهل الدور الثانى لشاعرية اقبال منذ ١٩٠٥م و استمر حتى نهاية ١٩٠٨م و فى غضون هذه السنوات كان اقبال يقيم فى أوربا للدراسة العليا، و من الطبيعى أنه لم يكن يجد هناك وقتا كافيا لمعالجة الشعر كما تلاحظ أن انتاجه الشعرية فى هذه الحقبة قد تضائل جدا.”

و يستطرد السير عبد القادر قائلا :

” أقمت فى لندن سنتين من السنوات الثلاثة التى قام فيها اقبال فى إنجلترا، و فى أكثر الأحيان كنا نلتقى و نتحدث عن مواضيع شتى، وفى ذات يوم قال لى الشيخ اقبال لقد صممت على عدم قرض الشعر بل و على ترك الشاعرية كلية، و أقسمت بالآ لا أنظم أية قصيدة فيما بعد، و بدلا من ذلك أصرف ساعات قرض الشعر فى تحقيق عمل مفيد آخر فقلت له إن قصائده ليست من القصائد التى يجب تركها لأن فيها تأثير يمكن به علاج شعبنا المضطهد و بلادنا المشنومة، و من ثم لا يكون من المعقول ألاستستخدم هذه الموهوبة الشعرية النافعة لصالح الإنسانية ، فتردد اقبال و أصبح حائرا بين المنزلتين، أى بين قبول فكرتى و رفضها، فقررنا أن نفصل فيما بيننا حسب رأى البروفيسور آرنولد المؤقر، لو اتفق هو معنى فعلى الشاعر أن يبدل رايه مستمرا فى معالجة الشعر، و لو اختلف مع رائى ليكون من الأحسن أن يترك شاعريته. اعتقد أنه كان لمن حسن الحظ لعالمنا الأدبى و العلمى أن آرنولد قد اتفق مع رائى و قال : لا يجوز لاقبال أن ينصرف عن

شاعريته لأن الأوقات التي يصرفها في معالجة الشعر
هي حقيقة في صالحه و في صالح قومه و وطنه معا .

و من هذه العبارة تتبلور أهمية مشورة أرنولد في نظر اقبال
بحيث انصرف عما تعهد به من ترك الشاعرية، و لو لم يتفق أرنولد مع
راى عبدالقادر فسيلقى عالم الفكر و الأدب خسارة جسيمة، و ثمة نكتة
أخرى و هي أن أرنولد لم يكن يقدر موهبة اقبال الشعرية فحسب، بل
بذل سعيًا ذؤوبًا لإزالة الشائعات و سوء الفهم عن الإسلام و المسلمين لدى
سكان الغرب، و من هذا المنطلق ألف كتابه الشهير " دعوة الإسلام " الذى
برهن فيه على أن الإسلام انتشر فى آفاق الأرض بالدعوة لا بالقوة
و العنف، كما نرى أن التجار المسلمين لم يستخدموا الأسلحة و الأدوات
العربية لنشر الإسلام فى البلدان مثل اندونيسيا و ماليزيا. و فى
الحقيقة أن أرنولد بذل جهدا كبيرا لانهاض المسلمين و إيقاظهم من النوم
العميق، ليتمكنوا من مواجهة التحديات العصرية و التيارات الغربية،
و لتحقيق هذا الهدف أنه لم يؤلف كتبًا فقط، بل أعد جيلا من المسلمين
الذى قام بهذه المسئولية بعد مغادرته الهند، و إلى أى مدى كان أرنولد
يميل إلى التقاليد الإسلامية و الأعراف الدينية يتبين مما ذكره الدكتور
عبدالوهاب العزام فى كتابه " محمد اقبال " فهو يكتب

" و كان - أى أرنولد - يحب العادات الإسلامية و يميل
إلى أزيائنا و سننا، اذكر انى تعيشت معه فى داره
فبدأ الطعام قائلًا باسم الله ، و دعنى حين الانصراف
قائلًا فى أمان الله ، و جاء إلى مصر بدعوة من جامعة
القاهرة و أثر النزول فى حلوان، و هى دار إقامتى ثم
انتقل إلى المعادى و كنت أقابله بين الحين و الحين و كان
يزورنى فى ليالى رمضان التماسا لسماع القرآن،
و ذهب إلى مرة فى الفندق الذى نزل فيه فى حلوان
فأخرج من حقيبته عمامة و طربوشا .

و بمثل هذه الأعمال المتشابهة بالإسلام اقترب من أرنولد عدد كبير
من الشبان المسلمين، و تأثر بشخصيته البارزة، و بما أن أرنولد كان
متعاطفا و متسامحا تجاه المسلمين و القضايا المتعلقة بهم و لم يكن
متعصبا، فلذلك نرى اقبال مغرما به و كان يستشيريه فى أكثر المسائل

نبذة عن حياة اقبال

العلمية و التعقيدات الفلسفية، فعندما نشر كتاب شاعرنا " تطور مابعد الطبيعيات فى الفارس " فى عام ١٩٠٨م أهدى نسخة منه إلى استاذة الجليل اعزازاً و تقديراً بفضلها و كرمها و أخيراً يبدو من المستحسن أن نشير إلى ما كتبه اقبال فى البرقية التى أرسلها إلى حرم أرنولد إثر وفاة زوجها فهو يقول :

" إنه كان محبوباً لدى تلاميذه و أصدقائه جميعاً لقد تلقى العلماء البريطان خسارة فادحة بسبب فقدانه كما منى العالم الإسلامى بسبب وفاة البطل العظيم الذى كافح طوال عمره لصالح المسلمين بأفكاره و آرائه و نظرياته و إن منيته بالنسبة لى خسران مبین لأن شخصيته كانت تشكل أفكارى و كانت تنير أمامى طريقة الحق و المعرفة."

و يتبلور مما تقدم أن بصمات أرنولد على شخصية اقبال كانت عقيدة راسخة بحيث كان وجود أرنولد فى نظره بمثابة جسر يجمع الشرق بالغرب، أو كان بمثابة منارة علم يستضيء بها كافة الناس على اختلاف أديانهم و معتقداتهم و مذاهبهم. و أيا كان الأمر فاستفاد اقبال من تلمس أرنولد فى الفلسفة الغربية مثل استفادته من المولوى مير حسن فى العلوم الدينية و الشرقية. و على أية حال فإن اقبال قد وجد ظروفها علمية و بيئة دينية ترعرع فيها مستمداً من التراث العلمى للشرق و الغرب معا حتى نضجت فكرته و دوّت شهرته فى ربوع البنجاب بأكملها. و يجدر بالذكر أن رحلة اقبال العلمية لم تنخب بعد التخرج من الكلية الحكومية، بل استمرت بحيث أنه عين أولاً محاضراً فى الكلية الشرقية التابعة لجامعة بنجاب ثم نصب فى منصب الأستاذ المساعد لتدريس اللغة الإنجليزية و الفلسفة فى نفس الكلية التى تخرج فيها.

و فى غضون هذه الأيام برز اقبال على منصة الشعر و الأدب، و جعل يجذب إليه أنظار الناس إذ كان يحرص على ألا تفوته ندوة من الندوات الشعرية التى كانت تقيمها جمعية حماية الإسلام - انجمن حمايت الاسلام - فى لاهور، ففى إحدى ندوات الجمعية المذكورة المنعقدة عندنا أنشد اقبال قصيدته الرائعة تحت عنوان " ناله يقيم " - أى أنين اليتيم - ترك الناس يبكون من شدة التأثر بما جاء من العواطف الحساسة و المشاعر المرهقة التى تترقق فى قلوب اليتامى، و نرى اقبال بعد ذلك

يشترك في المطارحات الشعرية و الأمسيات الأدبية بأروع قصائده. و من الملاحظ أنه قدم في هذه الأمسيات قصائد مثل " مناجاة اليتيم مع الهلال " و " سحاب ناثر الدرر " لكن مما يوسف له أن هذه القصائد لا يحتويها ديوان اقبال " بانك در " أضف إلى ذلك أن اقبال نظم قصائد أخرى في نفس الفترة و أنشدها في محافل شعرية أخرى ، و بذلك أحرز الإعجاب و التقدير من الشعراء و الأدباء البارعين، و على سبيل المثال أنه في سنة ١٨٩٨م حينما أنشد البيت التالي

موتى سمجھ کے شانِ کرمی نے چن لئے
قطرے جو تھے مرے عرق انفعال کے

هل ارشد جورجانی أحد أعلام الشعر الأردی، و بادر بقوله لاقبال يا له من شعر رائع في هذه السن و من هذا القول نستنتج أن سمات البراعة و الكمال كانت تتبلور في شعر اقبال منذ مطلع شبابه ، و كانت غزلياته و قصائده تفيض بعواطف الحب و اللوعة و الصدق و الروعة، و كانت تنتزع اهتمام الناس و إعجابهم، و لذا يقول السير عبدالقادر بصدد وصف قصيدة " كوه هماله " - جبل هماليا - لاقبال .

" في أمسية شعرية أنشد اقبال قصيدته التي وجه فيها نداءه إلى جبال الهماليا، و بما أن القصيدة كانت مملوءة بالخيالات الحديثة و التراكيب الفارسية، و فوق ذلك كانت تفيض بحلاوة حب الوطن مما جعلها تلقى شهرة واسعة فطلب منه عديد من أخلائه نشر هذه القصيدة غير أن الشيخ اقبال اعتذر قائلا إن القصيدة تحتاج لنظرة ثانية ثم ذهب بها "

و من هنا نرى اقبال غير متحمس لنشر انتاجاته الشعرية البدائية و نلاحظ أيضا أن عديدا من قصائد التي قرئها في هذه الفترة لم تر النور فاندثرت على مر الزمان و كانت قصيدة " كوه هماليا " من أولى قصائده المنشورة. و مما يذكر أنه لم يكن في مجلة " مخزن " التي كان يديرها السير عبدالقادر ، و بهذا عبر شعر اقبال حدود مدينة لاهور إلى غيرها من المدن و الأقاليم و في غضون هذه الأيام قصد اقبال قصائد أخرى ، و منها " السحاب " و " النشيد الهندي " و " العشق و الموت "

و " أمنية " دوت صيت قصيدتى النشيد الهندى و المعبد الهندوسى الجديد جميع أرجاء الهند لتدققهما بالمشاعر القومية و العواطف الدينية . و تجدر الإشارة إلى أن الهند فى ذلك العين كانت تزح تحت نير الاستعمار الفاشم، فالمواطنون الهنود كانوا يتوقعون من رجالات الشعر و الأدب أن يبنوا روح الحرية و الاستقلال عن طريق كتاباتهم و أبياتهم ، فالقصيدتان السالفتان حققتا الأمل المنشود للشعب الهندى مما جعل القصيدتين ينالان شهرة واسعة بما أحدث من دوى هائل فى أوساط الشعب الهندى ، و كان لهما أثر كبير فى محافل الكتاب و الناقدين فيقول كاتب هندوسى عن قصيدة " النشيد الهندى "

" دوى صيت هذه القصيدة فى طول البلاد و عرضها
كدوى البرق، و جعل الفتيان و الفتيات يتفننون بها فى
جميع المدن و الأمصار و الأرياف حتى اعترفت البلاد
كلها بأن اقبال هو رسول البقطة القومية و النهضة
الوطنية . "

و هذه العبارة تدل على أن اقبال كان يتمتع بسمعة واسعة قبل ارتحاله إلى إنجلترا، و كان الشعب الهندى يفرح بقصائده و منظوماته، و يعجب بمواهبه الغذة الرائعة، كما كانت له حفاوة فى مجامع الأدب و محافل الشعر . و من الجدير بالملاحظ أن اقبال فى هذه العقبة من حياته كان مبلغا و داعيا كبيرا إلى الوحدة الوطنية، و لم يفرق فى أبياته بين المسلم و الهندوس، بل كان يطالب من كليهما بأن يرأبا الصدع و يجمعا الشمل لمواجهة الاستعمار البريطانى.

و أيا كان الأمر، فإننا نلمس طورا جديدا فى شاعرية اقبال إبّان إقامته فى أوروبا إذ جعل يعمن النظر فى مصداقية كلمة الوطن، و استنتج بعد طول أمعان النظر أن كلمة الوطنية بمثابة خدعة و ما هى إلا مؤامرة استعمارية مستترة لتفتت الوحدة الإسلامية (Pan-Islamism) فهذه الفكرة تعتبر نقطة تحول كبير فى شخصية اقبال و شاعريته .

و غادر اقبال الهند متوجها إلى أوروبا فى سبتمبر ١٩٠٥م ، و لبث هناك ثلاث سنوات تقريبا و شاهد بعينه الحضارة الأوروبية الراقية و اغترف هناك ما اغترف من العلوم و الحكمة و الفلسفة، و التحق أولا بجامعة كيمبرج فى لندن، و نال منها شهادة الماجستر فى فلسفة الأخلاق ثم توجه إلى ألمانيا حيث كتب بحثا حول موضوع " تطور ماوراء الطبيعة

فی فارس " و ذلك لنيل شهادة الدكتوراه من جامعة مونينخ، ثم عاد إلى لندن حيث درس القانون و نال شهادة فی نفس الموضوع، ثم التحق لفترة وجيزة بمدرسة لندن للعلوم السياسية. و عندما اضطر الدكتور أرنولد استاذ جامعة لندن إلى الانقطاع عن عمله ثلاثة أشهر ناب عنه اقبال حوالي ستة شهور

و من الجدير بالذكر أن اقبال أثناء مكثه فی أوروبا استفاد كثيرا من آراء ميك تيجرت الذي كان من أشهر أتباع هيجل، إذ أن اقبال أعد تحت إشرافه رسالته للماجستير فی فلسفة الأخلاق . و من الشخصيات البارزة الأخرى تأثر بها شاعرنا هی المؤرخ الشهير الأستاذ ايدوردبراون والمستشرق الكبير رينالد نيكولسن و الأستاذ وارسارى. و أخص بالذكر هنا الأستاذ نيكولسن الذي قام بترجمة مثنوى لاقبال " /سرار خودی " - أسرار الذات - إلى الإنجليزية و عرف بذلك اقبالا بأهل الغرب، و فوق ذلك أنه ألف عدة مقالات حول فلسفة اقبال و قام بنشرها فی الصحف البريطانية الممتازة و من هنا تعرف العالم الغربى على آراء اقبال الفلسفية و أفكاره المدعمة بالبراهين القاطعة و الدلائل الساطعة .

و من الجدير بالملاحظة أن اقبال فی غضون هذه السنوات القى محاضرات تناول فيها الموضوعات الإسلامية ، و بخاصة مشاكل المسلمين فی العصر الراهن، فكانت هذه المحاضرات زاخرة بالأفكار القيمة و الآراء السديدة، و لذلك اهتمت بها الصحف و المجلات البريطانية و نشرتها معلقة عليها، و هكذا طبقت شهرة اقبال جميع الآفاق سواء أ كانت دينية أو سياسية أو أدبية و فی هذه المحاضرات حذر اقبال المسلمين من التيارات الغربية الجارفة التى لا تبحث إلا عن المادية المظلمة، و إنها خالية من القيم الأخلاقية و الأسس الروحية، و فی مثل هذه الظروف يجب على جميع المسلمين ألا يصطبغوا بصبغة الغرب، بل يلزم عليهم أن يتعرفوا على أنفسهم لأن عرفان النفس هو فی الأصل عرفان ذات الله، و كذلك دعا اقبال المسلمين إلى مطالعة تاريخهم الحافل بالأحداث و الوقائع الهامة. و مجمل الحديث أن اقبال لم يتأثر بزائف الحضارة الأوروبية، بل نراه قد ندد بها و أبرز نقائصها و عيوبها و مساوئها. و فی رأى اقبال أن الحضارة الأوروبية تكمن فی طياتها الدمار و الفساد و الانحلال الخلقى و التهلكة، و من أمثلة ذلك قوله

ديار مغرب كے رهنے والو خدا كى بستی دكان نہیں ہے
جسے کھرا تم سمجھ رہے ہو وہ آب زر کم عیار ہوگا

تمھاری تھذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ اشیانہ بنے گا نا پایدار ہوگا

[يعنسى يا اهل الغرب ' إن أرض الله ليست بمجرد دكان،
و ستنخفض قيمة العملة التي تحسبونها صالحاً و إن حضارتكم سوف
تنتحر بنفس خنجرها، و في الحقيقة أن الوكر الذي يبني على الفصن
الضعيف سرعان ما يتهاوى]

و أيا كان الأمر، فإن أعين اقبال بخلاف الآخرين لم تبهر بروعة
الحياة الغربية الزائفة و جمالها الباهت، كما نراه يعبر عن مشاعره القلقة
تجاه الحضارة الأوروبية التي ينجم عنها القتل و العدوان و الانحلال الخلقي،
و هي في نظره متجردة عن القيم الروحية و الأخلاقية، و من هنا نشاهد
هذه الفكرة تسود أكثر أشعاره التي قرعها في أوروبا او بعد الرجوع
منها، و فيما يتعلق بلغة شاعريته إبان مكثه في أوروبا، فنلاحظ تحولا
كبيرا إذ أنه اختار اللغة الفارسية بدلا من اللغة الأردية لأكثر انتاجاته
الشعرية و قد أشار إلى هذه الظاهرة السير عبدالقادر في مقدمة
" بانگ درا " قائلا

" إن طبيعة اقبال مالت إلى قرع الشعر في اللغة
الفارسية لعدة اسباب، اعتقد ربما كان لمطالعة الكتب
الصوفية أثر هام لمثل هذا التحول، و فضلا عن ذلك
فانه كلما ازدادت معرفته بحقائق الفلسفة و مالت
قريحته إلى التعبير عن الأفكار العميقة بدأ يحس بأن
اللغة الأردية أقل بكثير في السعة و البيان عن اللغة
الفارسية، لأن الفارسية مليئة بالمصطلحات الفلسفية
و التعبيرات الأدبية لا يمكن صياغتها في الأردية
بسهولة ، و لذلك مال إلى اللغة الفارسية "

و على أية حال، فاختار اقبال اللغة الفارسية و من الأهمية بمكان
أن نشير إلى أن اللغة الفارسية أوسع و أغنى من اللغة الأردية، فعندما
تطورت فكرة اقبال أصبح من اللازم عليه أن ينتخب لغة تساعد في
توضيح أفكاره الفلسفية و آرائه الفكرية، و من هنا أنه اختار اللغة
الفارسية لإمكاناتها الواسعة للتعبير عن همسات النفس و خفقات القلب.
و صفوة القول اتنا نلاحظ هاتين الظاهرتين سالفتي الذكر في
شاعرية اقبال خلال إقامته في أوروبا حيث لم يتبدل موضوع شاعريته

فحسب، بل حلت اللغة الفارسية محل اللغة الأرية في شعره بوجه عام و لهاتين الظاهرتين أهمية خاصة في تحديد ملامح الشاعر، إذ أنه بعدئذ أصبح شاعرا جعل يدوى صيته في أكبر الأجزاء من العالم الإسلامي، و بدأ المسلمون في إيران و افغانستان يصفون إلى آرائه البالغة القدر و أفكاره الغالية الثمينة

و بعد تحقيق انجازات هائلة في مجال العلم و الفلسفة و الشعر رجع اقبال إلى وطنه في شهر يوليو ١٩٠٨م و لدى وصوله إلى لاهور عن طريق دلهي بدأ يمارس مهنة المحاماة إذ كانت لديه شهادة بارسستير التي حصل عليها من لندن ، و نفس الفترة تقريبا اشتغل بوظيفة التدريس و عين استادا في الفلسفة في كلية لاهور الحكومية، و لكنه استقال من هذه الوظيفة بعد عامين و نصف، حيث كان له من المستحيل أن يواصل سير العمل في كلا المجالين أي التدريس و المحاماة في وقت واحد. و بصرف النظر عن هذه الحقيقة فإن اقبال لم يكن يحب الوظيفة الحكومية لأنها في نظره كانت وسيلة المهانة و المذلة للنفس الحرة ، كما يتضح من كلام خادمه الوفي على بخش فيقول على بخش

" بعد ما استقال شاعرنا الفذ من الكلية، استفسرت عن السبب ؟ فرد قائلا إن خدمة الإنجليز صعبة جدا و من العسير لموظف الحكومة البريطانية أن يعبر عما يحتمر في ذهنه من الحقائق و المعلومات، و أنا اليوم حرّ طليق أفعل ما أشاء و أقول ما أشاء "

و هذه دلالة ساطعة على أن الوظيفة في نظر اقبال كانت بمثابة العبودية حيث لم يستطيع أحد أن يرتفع صوته ضد مساوئ الحكومة و مطالبها، بل يجبر على تأييد مواقف الحكومة مهما تكن إصرارها جسيمة للشعب الهندي و في الحقيقة أن اشتغال اقبال بالمحاماة كان للدفاع عن الحق و الانصاف، و لم يكن وراءها أي غرض إلا الذود عن المستضعفين و المظلومين، ففي سوء هذه الظاهرة يمكن لنا القول إن شاعرنا الكبير لم يدس عرضه و كرامة نفسه في سبيل الكفاف و ظل دائما متشبثا بالقيم الإنسانية الحرة حتى آخر أنفاسه و مما يذكر أنه كان لا يقبل الدفاع إلا عن شخص محق في قضاياها و لم يكن يقبل الشاعر قضية غرضها الحاق الإصرار بالمظلومين و المضطهدين. و أيا كان الأمر، فظل اقبال يعمل محاميا حتى نهاية ١٩٣٤م حين اصطره مرضه إلى الانقطاع عن

العمل فيما بعد. و من الجدير بالذكر أن شاعرنا رغم كثرة انشغاله بالشعر و الفلسفة و السياسة لم يكن يقصر فى أداء مسئولياته تجاه المحامة نودا عن حقوق المظلومين.

على أن اقبال كان محاميا فى المهنة إلا أنه مازال منكباً على مطالعة الكتب و الشعر و الفلسفة، فاستهل حياته العلمية فى الكلية الشرقية الحكومية التابعة لجامعة البنجاب ثم عين استاذا مشاركا فى الكلية الحكومية بلاهور حيث درّس الفلسفة تلاميذه حتى شدّ رحاله إلى إنجلترا و استفاد فى أثناء مكثه هناك من أكثر الفلاسفة و المفكرين الأوربيين مباشرة و أمعن النظر فى علم الفلسفة القديمة و الجديدة و نراه بعد العودة إلى الوطن مشغولا بوظيفة التدريس كما ذكرناه سالفاً، و لكنه لم يستمر فى سلك التدريس حتى تركه، و مع ذلك لم ينقطع صلته بالعلم و رجالات العلم بحيث نشاهد يشترك فى محافل الأدب و مجالس الشعر و لجان العلم و التعليم و التربية و الفنون، كما نراه دائم الاتصال بالكلية الإسلامية بلاهور و بالجامعة المليّة الإسلامية بدلهى الجديدة و فى حقيقة الأمر أن اقبال كان دائما يفكر فى تطوير و إصلاح النظام التعليمى الموجود فى المدارس الإسلامية خاصة و فى الجامعات عامة، و فى هذا الشأن وجه نقدا لازعا إلى النظام التعليمى الجامد للمعاهد الدينية من أمثال دارالعلوم بدويوند و ندوة العلماء ولكناؤ كما يتضح من بيته التالى الذى عبر فيه عن قلقه الشديد على خريجى هذه المعاهد الدينية و المدارس الإسلامية فيقول :

كلا تو كهونٹ ديا اهل مدرسه نے ترا
کہاں سے آئے صدا لاِلهِ إلا اللّٰہ

يعنى أيها الخريج فى المدارس الدينية ' إن أصحاب المدرسة قد كتموا أنفاسك، فكيف يمكن أن يأتى صدق كلمة التوحيد

و فى هذا السبيل يقول أيضا

شکایت ہے مجھے یارب خداوندانِ مکتب سے
سبق شاہین بچوں کو دے رہے ہیں خاکبازی کا

يعنى يارب ' إنى أشكو من أصحاب المدارس، إذ أنهم يلغنون الطلاب المسلمين الشواہین دروس الخضوع و عدم الفاعلية

و بمكان آخر يخاطب طالب علم و يقول :

خدا تجھے کسی طوفان سے آشنا کرے
کہ تیرے بحر کی موجوں میں اضطراب نہیں
تجھے کتاب سے ممکن نہیں فراغ کہ تو
کتاب خوان ہے مگر صاحب کتاب نہیں

[یعنی ادعو اللہ أن يجعلك عرضة للأعاصير و العواطف لأننى لا أرى
فى أمواج بحرك أى اضطراب أو تحرك، أى شخصيتك جامدة لا حركة
فيها و الواقع أنك لن تجد فرصة من مطالعة الكتب الجمة دون الوصول
إلى كنهها و مغزاها لأنك تقرأ الكتب و لست من أصحابها]

و من هنا نرى أن الجامعات الحكومية كانت توجه إليه دعوة لإلقاء
المحاضرات حول المواضيع الشتى بما فيها النظام التعليمى و إصلاحه.
و من المهم أن نذكر أن الحكومة الأفغانية قد دعتة فى نوفمبر ۱۹۳۳م
للتشاور معه فى طرق النهوض بالتعليم و تطويره، فشارك اقبال فى
البعثة التعليمية التى كان من أعضائها العلامة السيد سليمان الندوى
و السير راس مسعود وزار افغانستان حيث استعرض الوضع التعليمى
فى افغانستان، و قدم عدة مقترحات قيمة لإصلاح النظام التعليمى
السائد آنذاك فى المدارس و المعاهد الأفغانية. و من الجدير بالذكر أن
حكومة الأفغان قد اعتنت بأكثر آرائه و مشوراته و نفذتها فى الكليات
و المراكز التعليمية المختلفة.

و من الواضح أن اقبال كان يعتبر التعليم أساسا مبدئيا للنهضة
الإسلامية الجديدة، غير أنه لم يكن مقتنعا بنظام التعليم الراهن السائد فى
الكتاتيب و المدارس الدينية، و بذلك كان يعده خطرا كبيرا للجيل
الإسلامى الناشئ، إذ أنه يهد الطريق إلى الركود و الضمود و عدم التحرك
فى سبيل الحق و المعرفة و من هذا المنطلق أنه شارك فى مختلف
المجان لإصلاح نظام التعليم فى الهند و ساهم فيها بآرائه السديدة
و أفكاره القيمة و جهوده البارزة العظيمة. و ملخص ما كان يريد اقبال
بصدد إصلاح التعليم يتضح كل الموضوع فى قصيدته التى خاطب بها طلبة
جامعة عليجر الإسلامية فيقول

آتى تهى كوه سے صدا راز حیات ہے سکون
کہتا تھا سورِ ناتواں لطفِ خرام اور ہے

[يعنى أن من الجبل كان يأتى الصوت كأنه يقول إن سر الحياة يكمن فى السكوت و الجمود و بمقابل ذلك كان النمل يقول - شتان بين لذة التجول و الركود و الجمود]

و بمعنى آخر أن فلسفته التعليمية كانت تتمركز على الحركة و العمل و النشاط لأن الحياة كلها فى نظره بمثابة التحرك و عدم السكون و معنى السكون عنده الموت و الفناء و من الملاحظ أن اقبال حينما اتجه بث بذور هذه الفكرة و تغنى بها فى شعره و نثره و ناشد المغنيين بالتعليم الإسلامى ألا يألوا جهدا لتدعيم الجانب التحركى للإسلام و التاريخ الإسلامى و السياسة، و جميع هذه الأعمال كانت نتيجة لتحمسه فى الدفاع عن الدين الإسلامى. و بهذا الخصوص أذكر أولا محاضراته التى ألقاها أثناء زيارته لمدينة " مدراس " فى أوائل يناير ١٩٢٩م و تناول فيها الموضوعات الإسلامية التى أثار عنها الغربيون الشكوك و الشبهات ، و جاء برد منطقي مقنع إذ أثبت أن الإسلام فى جميع الأحوال يركز اهتمامه على صالح الإنسانية و نشأتها الفطرية و يراعى كل ما يتطلب الإنسان للوصول إلى الكمال و الجودة و من هنا دعا اقبال إلى التنظيم الجديد للفكر الإسلامى و تدوين الفقه الإسلامى، فكانت هذه المحاضرات حافلة بالبراهين الساطعة و الدلائل القاطعة و قد لفتت إليها أنظار المثقفين فى شتى أنحاء العالم. و نظرا لأهميتها نشرت هذه المحاضرات عدة مرات فيما بعد تحت عنوان " التنظيم الجديد للأفكار الدينية فى الإسلام " (Reconstruction of religious thought in Islam) و هذا من الكتب التى ألفها اقبال فى النشر، و يتم هذا الكتاب عن ثقافته الواسعة عن الديانات العالمية مع محاسنها و مساوئها.

و من الجدير بالذكر أن اقبال فى خلال جولته إلى مدراس قام بزيارة عديد من المدن الأخرى، و منها بنجلور و ميسور و سرنجاباتم و حيدر آباد ، و استقبل فى جميع هذه المدن بحفاوة بالغة و ألقى محاضرات فى مناسبات مختلفة فى المدن المذكورة، و أبرز فى جميع المحاضرات الميزات و الخصائص التى تفرد بها الدين الإسلامى و بخاصة الجانب الاخوى العالمى فى الإسلام و المساوات بين الناس و الشعوب. و فى الحقيقة أن اقبال لم يال جهد فى توطيد التعاليم الإسلامية فى مختلف أنحاء الهند. و لأجل هذا الغرض زار عليجر و إله آباد و دلهى و غيرها ، و ألقى فى هذه المدن محاضرات تتسم بالحماس الشديد و الفكر الرصين و الأسلوب المتين، فكان اقبال بمعنى آخر محاميا و مدافعا عن الإسلام

ثقافة الهند

و المسلمين، و لم يغب هذا الجانب عن نظره فى أى حال من الأحوال ، و من هنا نجد أن ارتباط اقبال بالسياسة كان وليد تهمسه الإسلامى الشديد و حبه الدينى العميق، فلم يشترك فى الأعمال السياسية إلا ليدافع عن الحق و الإسلام و يبرز ملامحه الأصيلة فى المجتمع الهندى و العالمى و كانت السياسة فى نظره مجموعة من الأعمال الدينية و الدنيوية، فلا يمكن فصل واحد منهما عن الآخر، فكثيرا ما نراه يقرض أبياتا حاول فيها أن يجمع بين الدين و الدولة و أن يثبت أن الدين يشمل جميع الأعمال الإنسانية التى تسعد المرء فى الدنيا و الآخرة بما فى ذلك السياسة و الشعر و الأدب و العلوم، و فى ضوء هذه الخلفية نراه يقول

جو بات حق ہے وہ مجھ سے چھپی نہیں رہتی
خدا نے مجھ کو دیا ہے دل خبیر و بصیر
ہوئی ہے ترک کلیسا سے حاکمی آزاد
فرنگیوں کی سیاست ہے دیو بی زنجیر

[يعنى أن القول الحق لا يخفى عن نفسى لأن الله قد أعطانى قلبا خبيرا و بصيرا، و بناء على هذه الحقيقة أقول بصراحة أن الحكومات فى الغرب قد أصبحت متحررة من قيود الكهنوت فسياسة الأفرنج مشابهة بالعفريت المنطلق]

و يعنى ذلك أن السياسة بدون المقومات الدينية و الأخلاقية كانت فى نظره تشبه أداة يستخدمها الجبابرة لتحقيق مطامعهم الفاسدة، و إن انفصل الدين عن السياسة، فلا توجد حدود و لا قيود تكبل غرائز الطاغين التى لا يهمها سوى أنانيتهم و ملذاتها الحيوانية و فى هذا الصدد نلاحظ أن اقبال يخالف حتى الديمقراطية، إذ أنها فى رأيه ليست إلا سلطة بعض الناس الذين تم انتخابهم بواسطة الناخبين البسطاء من السوق و الدهماء الذين لا يفهمون لغة إلا لغة المكر و الخداع، و بذلك يصبحون عرصة لأحاديث السياسيين المعسولة و وعودهم البراقة فلا يختارون رجلا بناء على موهبته الأصلية و ثقله الحقيقى، و هذا الراى يتبلور من بيت اقبال التالى

جمہوریت اک طرز حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کسرتے

[يعنى أن الجمهورية هى نظام حكومة لا تقدر فيها مقدرة الناس

و لا يوزن مواهبهم، بل يعد فيها الرؤوس فحسب]

و مما لا شك فيها أن هذه الآراء و الأفكار تنم عن فلسفته الرائعة تستمد جذورها من العلوم القديمة و الحديثة، و لذا كان لهذه الأفكار تأثير كبير و دوى ملموس فى مختلف بقاع الأرض، فنرى اقبال يزور عددا من البلدان الأوروبية و الشرقية لإلقاء المحاضرات و لتوصييع الموقف الإسلامى إزاء التحديات العصرية و المشاكل الدولية و حيثما ذهب اقبال وجد الناس يقبلون على استماع إلى أفكاره و نظرياته و ذلك لأنها كانت همزة وصل بين الغرب و الشرق، و كانت تعتبر حلا وسطا للمشاكل الإنسانية المستعصية. و من هنا يتضح أن حياة اقبال كانت حافلة بالأعمال الإسلامية و الأفكار الدينية، و كانت دائما تسيطر عليه فكرة رفع العلم الإسلامى فى جميع المجالات حتى بدأت تعتل صحته فى السنوات الأخيرة من عمره حيث كلّ بصره إلى حد أنه لم يكن يستطيع التعرف على أحد و لم يكن قادرا على مطالعة الكتب أو كتابة الأبيات، و فوق كل ذلك فقد صوته فى سنة ١٩٣٤م اثر إصابته بالتهاب فى حنجرتة و بذلك اعتزل عن مهنة المعاماة فنرى حياته بعد ذلك مملوءة بالكوارث و الفنايات القاسية بحيث أنه فقد فى ١٩٣٥م زوجه الحبيبة بعد ما أجريت لها عملية جراحية غير ناجحة، و فى أواخر يوليو ١٩٣٧م انتقل إلى رحمة الله صديقه الوفى راس مسعود الذى كان من أخلص خلصائه، و كان يساند الشاعر فى جميع مواقفه و مطالبه فكانت وفاة راس مسعود صدمة كبيرة هزت كيان شخصية اقبال، و من هنا نراه يرثى وفاة راس مسعود المفاجأة قائلا

رهى نه آه زمانے کے ہاتھ سے باقى
وہ یادگار کمالات احمد و محمود
زوال علم و هنر مرگ ناگہاں اسكى
وہ کاروان کا متاع گراں بها مسعود

[يعنى أن أياى القدر قد قضت على ذكرى الآثار الرائعة لأحمد و محمود، فمنية راس مسعود المفاجأة زوال للعلم و الفن لأنه كان يعتبر أعلى الأمتعة للمقابلة]

و فى وسط هذه الأحداث و الأزمات تدهورت صحة اقبال و ضعف قلبه إلى أنه أصيب بنوبات داء الربو فى أوائل سنة ١٩٣٨م فبدأ يستيقظ

فى الهزيع الأخير من الليل و لمعالجة هذا المرض الوبيل استشار اقبال مع شفاء الملك الطبيب محمد حسين قريشى الذى شخص مرضه بدقة و عالجه بكل حذاقة و مهارة غير أن الداء قد ازداد بمرور الزمن و لم يتحسن حاله و عندما أحس الشاعر بأن موعد أجله المسمى قد اقترب ارتجل رباعيته الشهيرة التى جاء فيها

سرور رفته بازآيد كه نايد نسيمى از حجاز آيد كه نايد
سر آمد روزگار ايس فقيرى دگر دانائى راز آيد كه نايد

[يعنى هل السرور الغادر يرجع أو لا يرجع، و نسيم الحجاز تهب أو لا تهب. هذا الفقير قد وصل إلى نهاية عمره، و هل يأتى عارف آخر بأسرار أو لا يأتى]

و يقول نذير نيازى : إن اقبال قبل انتقاله إلى الرفيق الأعلى كان يردد أبيات هذه الرباعية، و عند ما اشتد مرضه لزم الفراش إذ لم يكن يقدر على المشى و السير فجعل أصدقاءه و رفاقه يحتشدون أمام بيته لعيادته و الاستفسار عن صحته، و قد أثار خبر مرضه اهتمام جميع المواطنين و استشار محبوبه مع عديد من الأطباء البارزين لعلاجيه و لكنه لم يفق من مرضه و ذاب يوم عندما حاول أخوه الكبير الشيخ عطا محمد أن يسليه تخفيفاً للألم فقال اقبال

نشان مرد مومن با تو گويم
چو مرگ آمد تبسم بر لب اوست

[أى دعنى أنبتك بعلامة المؤمن و هى أن شفاء المؤمن تتسم بالبسمة وقت الوفاة]

و بهذه الجراءة الفائقة واجه اقبال غمرات الموت و فى النهاية لبى نداء ربه فى الساعة الخامسة و الربع من ٢١ / ابريل ١٩٣٨م و طارت روحه إلى جوار رحمة ربها، و لدى وفاته تدفق الناس إلى بيته المعروف باسم " جاويد منزل " و أعلنت الحكومة عن إجازة رسمية فى المصالح الحكومية و الجامعات و المدارس كما أغلقت المحلات التجارية و انعقدت حفلات التابين فى طول و عرض شبه القارة الهندية التى اشتركت فيها المسلمون

نبذة عن حياة اقبال

و الهنادك و أصحاب الديانات الأخرى و أصدرت الصحف و المجلات أعدادا خاصة أبرزت فيها مختلف الجوانب لحياة اقبال و أرسل الزعماء الكبار برقيات تعزية إلى الأسرة الحزينة. و أيا كان الأمر، فكانت وفاة اقبال بمثابة مفاجأة كبيرة لجميع رجالات العلم و الأدب لأن قصائد اقبال كانت شائعة و ذاتة لدى كافة الناس بما فى ذلك الهنادك و البوذيسون و السيخيون و المسيحيون و غيرهم كما يتضح من البيت التالى الذى نظمه شاعر هندوسى شهير چاند نارائن چاند، فهو يقول :

دل مگر اقبال ہے گنجینہء قارون ترا
تو ہے لیلائے سخن هندوستان مجنون ترا

[يعنى يا اقبال ! قلبك رجب مثل خزينة قارون و أنت محبوب فى مجال الأدب مثل ليلى و أن الهند تحبك كما كان المجنون يحب ليلاه]

الشهيد أودهم سينغ (الذى أعدم فى ٢١ يوليو عام ١٩٤٠م فى لندن)

بقلم : ك . ك . كولر

ولد أودهم سينغ فى العشرين من ديسمبر عام ١٨٩٩م فى " سَنَام " بمديرية سنكروور ، بالبنجاب . و عند ما صار عمره سنتان ، فقد والدته . و بعد مدة قليلة لما بلغ سنه السابعة ، ارتحل والده السردار نهال سينغ أيضا . و لم يمهده أحد من أقربائه بالمال . فاضطر إلى أن ينتقل مع أخيه الصغير " سادهو سينغ " إلى القرى الأخرى طلبا للرزق . و أخيراً ساعده المصلح الإجتماعى الشهير فى البنجاب فى ذلك الوقت و هناك تعلم لغته البنجابية و إلى جانب ذلك تعلم اللغتين الأردوية و الهندية . ثم أجاد اللغة الإنجليزية أيضا . و لكن لم تكن له وسيلة للرزق إلا المهارة اليدوية

فى العقد الأول من القرن العشرين كان أهالى البنجاب مضطربين بعدم الطمانينة ثم زاد فى حدتها التقرير الذى قدمه حاكم البنجاب السير ديزل أيبست سن فى عام ١٩٠٧م إلى نائب الملك فى الهند . و قد ذكر فى هذا التقرير للسيطرة على الموقف فانه يخرج من قبضتها تماما . كان فلاحو البنجاب أيضا متضايقين و مضطربين من جراء الضريبة الإضافية التى فرضتها الحكومة على التربة بدأ الناس فى المدن يتأثرون بالحركات التقدمية و كان كل الإضطرابات و الإضرابات الجارية فى البنجاب تدل على أن حالة الولاية متدهورة إلى حد كبير ، و مدينة " امرت سر " التى كانت معروفة بالأمن و السلام قد أصبحت فجأة جبهة للحصول على الحرية و بدأت إجراءات عديدة بطريقة سرية فى أماكن عديدة من أجل الحرية . و اشتعلت نار الثورة فى طول الولاية لذا أصبح المسئولون مغلوبين على أمرهم .

وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها فى (١٨ - ١٩١٤م) و لكن

الشهيد أودهم سينغ

لم يجد الناس في الهند راحة بذلك . بل على عكس ذلك كانوا مقبدين بطريقة سيئة بأغلال المسؤولين الحكوميين ، كانت الحكومة تنوى تنفيذ قسانون " المحافظة على الهند " بحجة أنها لازمة للأمن و اتجهت الحكومة إلى إتخاذ إجراءات أكثر صرامة بدلا من تنفيذ هذا القانون بعطف و لين . و كان اقتراح باسم " قانون رولت " (ROLLET ACT) بقيد النظر بحجة إحداث تغييرات في القانون القضائي المتعلق بالجريمة و عقابها . أطلق على هذا القانون إسم رئيس هذه الشركة و الذى قدم اقتراحاته لحماية عامة الناس في الهند . زادت مصائب الناس و آلامهم بثلاثة أشياء : و هى القلة فى الغذاء ، و انتشار الأمراض و الجفاف . و علاوة على ذلك مما زاد الطين بلة هى الإجراءات التى اتخذت لقمع الفلاحين فى البنجاب ، فاشتعلت النار فى قلوبهم و العداوة فى صدورهم . ثم أجج القانون الجديد هذه النار التى ظهرت نتيجتها بشكل " عصيان " . و كان ذلك سلاحاً جديداً فى وجه الظلم و الجبر الذى أعطاه المهاتما غاندى الناس . كان قد رجع المهاتما غاندى فى ذلك الوقت من جنوب إفريقيا . كان عمره فى ذلك الوقت ٤٩ سنة . بدأ الكفاح من أجل الحرية من هذا المكان و اتخذ إتجاهها جديداً من هنا .

إن أعمال القتال و المذبحة البشرية الشنيعة التى جرت على نطاق واسع فى ١٣ أبريل ١٩١٩م فى " جليان والا باغ " فى البنجاب قد أحدثت تغييرا جديداً فى حياة أودهم سينغ ، كان عمره فى ذلك الوقت ١٩ سنة و ٤ شهور ١٨ يوما و كان زميله بهاكت سينغ يبلغ من العمر ١٢ سنة فقط .

كان هذا اليوم يوما مقدسا بالنسبة للهندوس و السيخ و المسلمين و المسيحيين فى البنجاب و كان يوم المصالحة الدينية و التآلف و الوئام . كان الناس يحتفلون فى ذلك اليوم " بعيد بيساكسى " (BAISAKHI) و اجتمع الهندوس و السيخ و المسلمون فى أمريتسار واضعين العمام فوق رؤوسهم و لايسين السارونج (الزى الوطنى فى البنجاب) ذات ألوان مختلفة . و كانوا منهمكين فى الرقص و الغناء بعد حصاد جيد فى تلك السنة فى مكان الاحتفال كالعادة . و لكن كانت الأحوال سيئة فى المدينة فى تلك السنة . و قد أخذت حركة الثوريين فى الاشتداد . فلما وصل الفلاحون من القرى القريبة إلى " أمرت سر " لمسوا بأن الأحوال فى المدينة متغيرة إلى حد كبير بسبب اعتقال المهاتما غاندى و الدكتور سيف الدين كچلو و الدكتور ستيابال .

" باغ " فى الأصل لم تكن حديقة و إنما كانت ميدانا مع نباتات

خضراء و كذلك لم تكن فيها أشجار غناء لتتغرد عليها الطيور. اجتمع في ذلك الميدان إلى ما يقرب من عشرين ألف شخص و كان على المنصة المستر جش راج يتكلم . و كان يعطيهم معلومات عن زعمانهم . كان الناس في حماسة و هياج شديد . ففي ذلك الوقت ، عند ما كان الخطاب مستمرا ، قد أسرع إليها قوتان من الجيش مارة من العارة الضيقة لـ " جليان والا باغ " . فيها جنود إنكليز أيضا . فصوبت بندوقيتهما إلى الجماعة المحتشدة فيها و أمطرت عليها وابلا من النيران فارتفع الضوضاء و الصياح و قامت قيامة ، حاول المستر جش أن يهدئهم فقال : لا تخافوا إنهم يطلقون النار في الهواء .

و لما سمع العميد أى . اتش . داير هذا الكلام ، صاح قائلا :

" أطلقوا النيران على الهدف ، لماذا تطلقونها في الهواء ؟ "

سمع هذا الكلام أودهم سينغ الذى شهد هذا الحادث بعينه . كان الوقت الساعة الخامسة و النصف مساء تقريبا . و كانت السماء صافية . كان الحصاد في حقول البنجاب جيدا . و الجو عطرا بروائح شجيرات الصنوبر و الخردل الذكية . ما انطلقت النيران إلا لعشر دقائق فقط و لكن آثارها بقيت بعد ذلك إلى مدة طويلة . فكل من شهد هذا الحادث قال إن النيران أطلقت من جانب الباب الذى كان من المفروض أن يخرج منه الناس . و صف رجل عجوز هذا الحادث بقوله :

" إننى لما وصلت إلى الميدان ، وجدت جسم ابن أخى قد أصبح كالفربال من الرصاصات . تشقق رأسه و أصيب وجهه برصاصتين في الجانب الأيسر و رصاص على الكاهل الأيسر و ثلاثة في الفخذ و ثلاثة بصدرة . "

بعد لحات قليلة أصبح ميدان جليان والا باغ ممتلأ بالدماء. كانت هناك أكداش بالقتلى في كل الجوانب . انتشلت بعض جثث القتلى من الترعات. و بعد برهة قليلة غرقت المدينة كلها في ظلام حالك. تقول السيدة رتن ديفى التى استطاعت أن تعرف جثة زوجها في تلك الظلام الرهيب و جرته إلى الغابات حتى لا يراها الجزارون البيض :

" لا أستطيع أن أعبر عما كنت أشعره في ذلك الوقت ، كانت الجثث منتشرة في كل المكان ، فيها عدد كبير للأطفال المعصومين ، قضيت في ذلك العالم الرهيب

الشهيد أودهم سينغ

الليل كلها جالسة و كنت أسمع نباح الكلاب و أرى
الحمار فى جانب آخر . قضيت تلك الليلة بين آلاف من
الجثث و أنا باكىة و خائفة :

و لما وقف الجنرال داير ليلقى بيانه أمام لجنة هنتر فقال :

" إننى عقدت العزم على قتل كل واحد فيها فور نزولى
من سيارتى."

و قد ثبت خلال التحقيق أن الجنرال داير لم يصدر حكما مسبقا
لتفريق الجموع الغفيرة حتى أنه لم يتشاور مع نائب المأمور الذى كان
موجودا فى ذلك الوقت . و اختتم الجنرال داير قوله واصفا هذه الحادثة
الدموية بقوله :

" كنت أرى إطلاق النار من واجبى ، فأنيت هذه
الفريضة على طريق أحسن . كنت أريد أن ألقنهم درسا
لا ينسونه و كنت مصمما على أننى لن أتساهل فى
إطلاق النار حتى لا يحتاج رفيق لى إلى إطلاقها فى
المستقبل ."

كان قد صدق على فعل الجنرال داير هذا نائب المحافظ أيضا .
و لما بلغ خبر هذا الحادث الأليم إلى كلكوتا . حلف سبهاش تشندرا بوس
و هو يخاطب جموعا غفيرة من الناس و المسدس بيده بأنه لن يرتاح حتى
يطرد الحكومة الإنكليزية من الهند .

من بين القتلى كان هناك بائع للحلوى من قرية جاء ليشهد الإحتفال
فى مدينة " أمرت سر " و كان يريد أن يفتح دكانا صغيرا له ، و هو
يقول :

" إن جسم " ميوا سينغ " قد أصبح مثل الغربال
برصاصات ، و الدم يتدفق من رأسه مثل الفؤارة جرح
و قتل عدد كبير من طلبة كلية قريبة منها ."

أعتبر أهالى " أمرت سر " هذا العيد مولدا جدا و يقول مؤلف كتاب
" شهداء جليان والا باغ " الدكتور راجا رام :

” إن هذا الحادث كان نتيجة لفكرة مدروسة .

و ذكر فى كتابه أسماء كل الشهداء . و إلى جانب ذلك فيه ذكر لبعض كبار الشهداء . كان هذا الحادث عملا بربريا و وحشيا أقدم عليه الإنكليز منذ سنة ١٨٥٧م (ثورة من أجل الحرية) و كان من نتيجته أن اشتعلت نار الألم و الغضب فى طول البلاد حتى فقد الناس سيطرتهم على أنفسهم بسبب وفور الغضب و الألم .

بعد وصول خبر هذا القتل الجماعى لم يستطع بهكت سينغ البالغ من العمر ١٢ سنة أن يذهب إلى مدرسته بل وصل إلى جليان والا باغ بالقطار المتجه إلى أمريت سر . هناك وقف مبهوتا و حزينا ثم أخذ قليلا من التراب و قبّلها ثم وضعها فى زجاج و عند العودة ، لما طلب منه كمسارى الأوتوبيس الفلوس للتذكرة توقف يده على الزجاج لبرهة و هو يخرج الفلوس و لما بلغ إلى البيت ، قدمت إليه أخته الطعام و طلبت منه أن يتناوله ثم وضعت أمامه فاكهته المرغوبة الشهية (الانبج) و لكنه لم يلتفت إليه مطلقا و لما أصرتة على الأكل ، أخذها إلى ناحية و أراها التراب المقدس المبتل من دماء الشهداء . و قال أهل أسرته إنه كان يضع الزهور الطازجة على تلك التراب المقدس الطاهر صباح كل يوم و كان يستلم منه .

ذهب صباح ذلك اليوم إلى نهر ” راوى ” و حلف أنه سيهب يوما احمرار دمه لمائه و كان يقصد بذلك الحصول على الحرية .

امتدح الجنرال داير محافظ البنجاب بأنه استطاع أن ينقذ الولاية . و لكن التاريخ قاس جدا لا يسمح دائما أن يفعل شخص ما يريد . فقد .تت الأحوال و الأحداث التالية أن فعل الجنرال داير و محاولته لإرضاء المحافظ كان خطأ . أعلنت السيدة سروجنى نائيدو فى نظمها المؤثر أن الحكومة الإنكليزية ستقبر فى الهند . كذلك عبر ليثن عن أسفه من روسيا فى رسالة له حول هذا الحادث إلى رئيس تحرير صحيفة ” أمريت بازار پتريكا ” فى ١٠ ابريل عام ١٩٢٠م . و لكن وقعت تلك الرسالة بطريقة ما فى أيدي البوليس الإنكليزى .

كان عيد البيساكي هذا دمويا . و يذكّر كل واحد فى الهند عن الأحداث الاليمة و يجعله كئيبا و حزينا . فى الحقيقة إن الحكومة الإنكليزية الإستعمارية انهزمت رغم كل مكايدها . إن هذا الحادث دليل على أن الحكومة الإنكليزية مع مكايدها و حيلها الإستعمارية قد وصلت إلى الذلة . ثم بدأت بعد ذلك الرقص العارى للظلم و الجور فاستعد الثوريون الهنود الصامدون فى وجه التحديات الإستعمارية لحرب نهائى . أصبحت

أغاني بانكى ديال و المولى عبد الحق الشهيرة " ضع كفئك على " اسك يا أخى ، و استعد للحرب " مقبولة و لاقت قبولا لدى الناس ، إلى حد أن الحكومة بدأت تفكر فى حظرها إن حادث " جليان والا باغ " قد أدى إلى تكوين حزب معارض قوى جدا. كانت تنعقد كل سنة بمناسبة عيد البيساكي إجتماعات فى جليان والا باغ ليحلف المجتمعون فيها بتحرير بلادهم عن مخالف الحكومة الإنكليزية فقد أدّى أودهم سينغ أيضا هذا اليمين فى ذلك اليوم و كان يعيده كل سنة بهذه المناسبة.

كتب الجنرال داير فى مذكرته " إننى فعلت عملا كبيرا يوم الأحد " و طبقا لما ذكره تقرير لجنة هنتر، قد أطلقت فى هذا اليوم ١٦٥٠ رصاصة و لقي فيها ١٥١٦ شخصا مصرعهم و أضاف التقرير أن جليان والا باغ ميدان وسيع المسافة و غير مفيد إلى حد أنه محاط من الجوانب الأربعة من أحجار ثقيلة و طرق غير معبدة . و الطرق للدخول فيه و الخروج منه ضيقة جدا و الجهة التى وصل إليها الجنرال داير كانت هناك أتلال مرتفعة . و أمامه جماعة غفيرة . و كان فى الجانب الآخر من الميدان رجل يخطب واقفا على منصة . كانت هذه المنصة على بعد خمسين ذراعا من الجنرال داير و فى جنوده الذين كان من بينهم ٢٥ جنديا بيضا من بلوچستان مسلحين من البنادق و أسلحة أخرى و كانوا قد جاءوا فى عربتين.

الخلاصة ، أن حادث جليان والا باغ له ميزة خاصة فقد كان السير مانكيل أو داير، نائب محافظ البنجاب و الجنرال اى . اتش . داير ، قائد الجيش الإنكليزى المولود فى الهند و الذى أصدر حكمه بإطلاق النار ، و اللورد جيت ليند أمين الحكومة فى الهند كلهم كانوا متورطين فى هذا الحادث . شهد أودهم سينغ هذا الحادث الدموى كله بعينه ، لذا حلف بأنه سوف ينتقم لهذا القتل الجماعى من هؤلاء الأشخاص الثلاثة .

فتحقيقا لهذا الهدف غادر أودهم سينغ إلى البلاد الأجنبية بسفن و وصل أولا إلى جنوب إفريقيا . ثم سافر إلى أمريكا حيث اتصل بالثوريين الهنود الذين كانوا يناضلون من أجل تحرير وطنهم .

فى عام ١٩٢٣م وصل إلى انكلترا و لكنه اضطر للرجوع إلى الهند فى عام ١٩٢٨م بطلب من رفيقه بهكت سينغ . و لما وصل إلى لاهور، قبض عليه بتهمة انتهاك لقانون حظر الأسلحة و بعد محاكمة كاذبة صدرت فى حقه الحكم بسجنه مع أعمال شاقة لمدة أربع سنين و لما أعدم بهكت سينغ فى السجن المركزى فى لاهور فى ٢٣ مارس ١٩٣١م كان أودهم سينغ فى ذلك الوقت فى سجن آخر و خرج منه فى عام ١٩٣٢م .

خدع أودهم سينغ البوليس و غادر فى سنة ١٩٣٣م إلى المانيا ثم وصل إلى لندن قادما من برلين و التحق بكلية للهندسة و هو يكتم هدفه تماما فى صدره . إنه غيّر اسمه مرات عديدة فمرة أودى سينغ و مرة أخرى شير سينغ و أحيانا فرانك ورجل و أحيانا أخرى رام محمد سينغ آزاد . و كان يشعل حادث جليان والا باغ نار الغضب فى قلبه و يكاد أن يفقد سيطرته على نفسه من جراء هذا الغضب . كان الجنرال داير قد مات حتى ذلك الوقت ، غير أن السير ماثيكل أو داير و اللورد جيت ليند كانا على قيد الحياة . كان أودهم سينغ يتعقبهم فى كل مكان مثل الظلال . و كان معه مسدس لينتقم منهم و لكنه لم يجد لذلك فرصة حتى انقضت شهور و سنون .

أخيرا جاء ذلك اليوم الموعود فى ١٣ مارس عام ١٩٤٠م الذى كان ينتظره بفارغ الصبر، جاء السير ماثيكل داير و اللورد جيت ليند معا ليشتركا فى مفاوضات حول أفغانستان فى قاعة كيكستون تحت رعاية الجمعية الاسبوية المركزية الحكومية و رابطة الهند الشرقية . كان اللورد جيت ليند رئيسا للندوة، و كان من المفروض أن يفتتحها . وصل أودهم سينغ هناك بكل هدوء و جلس أمام المنصة بعد أربعة أو خمسة صفوف . ألقى السير ماثيكل أو داير خطابه الحماسى . و كان هذه المرة أيضا يتحدث ضد الهند و كان مصرا على أنه يجب على الحكومة أن تترك أسلوب اللين مع الهندو و تتخذ موقفا شديدا تجاههم . فما كاد أن يتحول إلى كرسيه بعد أن أنهى خطابه ، و وقف السكريتير ليشكره حتى نهض أودهم سينغ أيضا فجأة و أخرج مسدسه و أمطر وابلا من النيران على السير ماثيكل أو داير فأرداه قتيلًا على الأرض و جعله جثة هامدة فى مكان الحادث نفسه . كان الوقت الساعة الرابعة و النصف مساءً و قد أصيب جيت ليند أيضا برصاصات فانتقل فى حالة الجرح من ذلك المكان . ساد المكان العويل و الصياح و الفوضى و الإضطراب و الجرى و الهرب . كان فى استطاعة أودهم سينغ أن يهرب من هناك منتهزا الظروف و لكنه ظل ساكنا فى مكانه مثل الشجاع و صاح بصوت عال بأنه قتل ماثيكل داير و لا حاجة للناس بأن يخافوا أو يهربوا فقبض على أودهم سينغ و قدم فى ١٩٤٠م للمحاكمة . اعتبر أودهم سينغ ذلك أسعد يوم فى حياته حتى إنه قال أمام القاضى بأسلوب جرىء:

” أنا ارتكبت هذا القتل لأننى كنت أكره هذا الرجل .
إنه نال العقاب الذى كان يستحقه . فقد كان مجرما
بمعنى الكلمة . كان يريد أن يقتل أرواح مواطنى، لذلك

الشهيد أودهم سينغ

أهلكته . و أنا أريد أن أقول إننى ظللت أجول لمدة
عشرين سنة لأنتقم من هذا الرجل . و أنا سعيد بأننى
حققت هدفى فى نهاية الأمر . أنا لا أخاف من الموت .
فأنا أريد أن أموت شابا ، لا عجوزا و لا مصابا من
المرض . إننى أموت من أجل المواطنين فى بلادى . أنا
أضهى بحياتى من أجل وطنى . هل مات اللورد جيت
ليند أيضا ؟ إنه لابد أن يموت فاننى أطلقت رأسا على
جسمه رمصاصات إننى شهدت بعينى هاتين أن الناس
يموتون بالجوع تحت حكم الإنكليز . إننى عبرت عن رد
فعلى من هذا إنه كان ذلك من واجبى . و أنا فخور
جدا بأننى أهب حياتى للموت من أجل وطنى العزيز .

و لما سألته القاضى عن اسمه ؟ أجاب بأن اسمه ليس أودهم سينغ بل
إنه " رام محمد سينغ آزاد " إن كلمة رام يستعمل للهندوس و محمد
للمسلمين و سينغ للسيخ و آزاد لعرية الوطن العزيز . و أضاف أودهم
سينغ قائلا أمام المحكمة

" أنه مستعد لينال أقصى عقوبة نتيجة هذا العمل .
سواء كانت تلك العقوبة لعشر سنوات أو عشرين سنة
أو خمسين سنة أو الإعدام . "

أعلنت محكمة بيرى القديمة فى إنكلترا حكمها بالإعدام . و كان من
العجيب أن نفس المحكمة كانت قد أصدرت مثل هذا الحكم قبل ٣١ سنة
بحق ثورى هندى " مدن لال دينغرا " أيضا
سجن أودهم سينغ فى سجن برستن فى لندن و كتب من السجن
إلى زميل له بطريقة واضحة .

" أنه لا حاجة إلى بذل جهود لإطلاق سراحه قانونيا كما
لا ضرورة لإنفاق مال فى هذا الشأن " .

و كان مصرا على أن ترسل إليه بعض الكتب الجيدة و خاصة فى
تاريخ الهند بالبنجابية أو الأردوية إليه فى السجن لمطالعة كان أودهم
سينغ يغضب على كل من يقوله " السجن " إنه كتب فى رسالة له من

السجن مرة

"إننى لست سجيناً وإنما أنا ضيف خاص لملكة إنكلترا
إنها تعتنى بى جداً ."

و كتب فى رسالة له بتاريخ ١٥ مارس ١٩٤٠م :

" هل تستطيع أن تكرمنى بارسال بعض الكتب إلى
لكى أقتل بها أوقات فراغى فإنه لدى وقت كثير جداً
و المكان الذى أنا مسجون فيه مريح جداً لكنى أريد أن
أنتقل إلى مكان أحسن من هذا فلو تكرمت بارسال
بعض الكتب المكتوبة بالاروية أو البنجابية لأكون
شاكراً جداً و أعلم جيداً أننى لا أريد الكتب الدينية
فاننى لا أؤمن بها كنت متأكداً إننى سوف أجد بعض
الكتب من السردار موهن سينغ . و لكن من الأسف أنه
رجع من الإنكلترا و لا أعلم من الذى عين مكانه للقيام
على أمور الجرودوار (معابد السيخ) . أكتب هذه
الرسالة من سجن برستن . إننى وجدت هنا أناساً
يعتنون بى جيداً أنا متأكد و أتمنى أيضاً أننى سوف
أتولد مرة أخرى بعد الإعدام . و حتى ذلك الوقت أنتم
كلكم سوف تصبحون عجائز إننى انتظرت مدة طويلة
حتى وجدت هذه الفرصة . أنا لا أكتب هذه الرسالة
باليهندوستانية . و لعلك تعرف السبب ، اننى أريد
بعض الكتب فى تاريخ الهند و بعض الجرائد و المجلات
الهندية "

و بعد إتمام الرسالة أضاف أيضاً

" أنه يأتى رجل لزيارتى كل يوم و هو رئيس لجمعية
ثقافية هندية و هو يريد أن يحملنى على اعتناق
الديانة المسيحية، فى رأتى إنه يضيع وقته إننى كتبت
إلى إمام لمسجد هنا ليرسلنى نسخة من القرآن الكريم
فاننى أريد أن أقرأه ، و لكن لست متأكداً بأنه سوف
يرسلنى ، على أى حال أنا لا أزال محمد سينغ "

الشهيد أودهم سينغ

كانت نمرة أودهم سينغ فى سجن كرسنت ١٠١٠، و كتب صباح ٢١ مارس ١٩٤٠م فى رسالة له إلى جوهل سينغ يقول :

" إننى أعيد كل الكتب إليك . إنك تكرمتم على جدا بحيث أننى قضيت بها أوقات فراغى . هل تتفضل بارسال بعض الكتب الأخرى أيضا . إننى زدت وزنا هنا فقد زاد وزنى منذ ذلك الوقت خمس باوند (Pound) على الأقل إننى أعرف أن بعض الهنود الساكنين فى هذا البلد معارضون لى . و لكنى لا أبالى بهم . و لست حزينا على أننى سوف أموت قريبا . إننى سوف أتزوج مع حبال الإعدام . و أنا مسرور بأننى جندى صغير لبلدى ."

و لما أشار إلى رفيقه الشهيد بهكت سينغ فقال

" إنه قبل حبال الإعدام فى ٢٣ مارس ١٩٣٠م بكل احترام . و مضى حوالى عشر سنين منذ أنه تركناه . أنا متأكد تماما بأننى سوف أجتمع به بعد موتى ، إنه لايد أن يكون فى انتظارى . إنه أعدم فى ٢٣ مارس و أنا متأكد بأننى أيضا سوف أعدم فى نفس التاريخ ."

فى نفس الرسالة طلب من مواطنيه بأن يمنعوا الذين يبذلون جهودهم بمساعدة المستشارين القانونيين و هم ينفقون فى ذلك أيامهم و لياليهم سدى . و أضاف قائلا :

" لو علمت من يجتهد لنجاتى ، أمنعه من فضلك و يسعدنى أن ينفق هذا المال لنشر التعليم بين الهنود ."

و اشتكى فى آخر رسالة له أن الكتب التى أرسلها زملاءه إليه فى السجن لمطالعة لم يسمح لها محافظ السجن بأن تصل إليه . و يقول أودهم سينغ :

" إن محافظ السجن رجل قاسى القلب . إنه يسمح لكل

شخص أن يقرأ كتبه الدينية و هم يذهبون إلى الكنيسة أيضا . أعلم أنه يكرهنى . أنا أعرف أن كتبنا الدينية لا تقرأ إلا بعد الإستحمام . و هؤلاء الناس لا يسمحون لى بالاستحمام إلا بعد عشرة أيام . أنا متأسف جدا بأننى كلفتك بدون فائدة لإرسال كتب و تضییع المال فى البريد . أنا سوف أسأل المحكمة هل قراءة هذه الكتب أيضا جريمة ؟ "

انتقل من سجن پرستن إلى سجن " بينتون بولا " حيث أعدم أودهم سينغ فى ٢٦ يوليو ١٩٤٠ م . هكذا إنه ظل ينتظر ٢١ سنة لينتقم من المجرمين

نقلت الزهور الباقية للشهيد أودهم سينغ بمساعدة حكومة البنجاب و حكومة الهند إلى الهند فى ١٩ يوليو ١٩٧٤ م و قد حضر كل الزعماء لإستقبال تلك الزهور فى مطار بالم . بقيت الزهور حتى ٢٣ يوليو فى دلهى لزيارة الناس ثم انتقلت من دلهى إلى تشندى كره و من هناك إلى " سنام " و فى ٢٦ يوليو ١٩٧٤م القيت فى نهر الجنج المقدس من مكان " هريدار " . كانت جموع من الناس قد احتشدت على جانبى طول الطريق لتقديم الاحترام لزهو الشهيد و كانوا يهتفون باسم هذا الوطنى الباسل الذى ضحى بحياته من أجل الحرية و إستقلال وطنه الأم .

تعريب : سراج الحسن

السياسة القومية عن التعليم

لعام ١٩٨٦م

وزارة تنمية الموارد البشرية

حكومة الهند

ادارة التعليم - نيو دلهى -

(الالف) - تمهيد :

(الف / ١) ظل التعليم يتطور و يتنوع و يتوسع منذ فجر التاريخ البشرى . فكل بلد يطور نظامه فى التعليم لتعبير و تنمية شخصيتها الإجتماعية - الثقافية الممتازة و كذلك لمواجهة تحديات العصر. و تأتى لمحات فى التاريخ عند ما يصبح من الضرورى إعطاء توجيه جديد لعملية قديمة العهد . فقد حان تلك اللحظة الآن .

(الف / ٢) وصلت البلاد فى مجال التطوير الإقتصادى و الفنى إلى مرحلة أصبح من الضرورى بذل جهود قصوى للحصول على منفعة أقصى من المزايا الموجودة فعلا و للتأكد من أن تصل ثمرات التغيير إلى جميع الطبقات . و التعليم هو طريق هام للبلوغ إلى هذا الهدف .

(الف / ٣) و نظرا لهذا الهدف ، أعلنت حكومة الهند فى يناير ١٩٨٥م بأنه سوف يتم تشكيل سياسة تعليمية جديدة للبلاد . ثم جرى تقييم وضع التعليم العالى على نحو شامل ، و بعد ذلك دارت مناقشتها فى طول البلاد و عرضها ، و قد وصلت آراء و إقتراحات من جهات مختلفة، و تمت دراستها جيدا .

سياسة التعليم لعام ١٩٦٨م و ما بعدها :

(الف / ٤) تميزت السياسة التعليمية لعام ١٩٦٨م باتخاذ خطوة

خطيرة فى تاريخ التعليم فى الهند بعد الاستقلال . و إنها استهدفت ترقية التقدم القومى و خلق شعور بمواطنة و ثقافية مشتركة . و أولت اهتماما بضرورة إعادة الإصلاح الجذرى لبناء نظام التعليم ، لتحسين الجودة فى جميع المراحل ، و لتركيز اهتمام أكبر بالعلوم و التكنولوجيا و غرس قيم أخلاقية و إحداث علاقة أوثق بين التعليم و حياة الناس .

(الف/ ٥) منذ إقرار سياسة ١٩٦٨م ، قد تم توسيع ملحوظ فى تسهيلات تعليمية فى طول البلاد فى كل المستويات . و يتوفر الآن لأكثر من ٩٠ ٪ من سكان الأرياف فى البلاد تسهيلات مدرسة داخل مسافة كيلو متر واحد . و كذلك تم ازدياد هائل فى التسهيلات للمراحل المختلفة . (الف/ ٦) و لعل أبرز تطور قد طرأ هو قبول هيكل مشترك للتعليم فى جميع أنحاء البلاد و إدخال نظام ١٠ + ٢ + ٢ من قبل معظم الولايات . و فى المنهج الدراسى قد تم دمج العلوم و الرياضيات كمواد إجبارية و ذلك بالإضافة إلى وضع خطط مشتركة للدراسات للبنين و البنات و كذلك تم تخصيص مكان هام لتجربة العمل .

(الف/ ٧) بدأ العمل فى إعادة هيكلة المناهج للمرحلة قبل التخرج . و أقيمت مراكز للدراسات العليا و إجراء أبحاث فى المرحلة ما بعد التخرج . و قد أصبحنا نستطيع أن نسد احتياجاتنا فى القوى العاملة المثقفة .

(الف/ ٨) فى حين تعتبر هذه الإنجازات رائعة بنفسها ، فإن الصياغات العامة التى اندمجت فى سياسة ١٩٦٨م لم تترجم إلى استراتيجية تطبيقية مفصلة مصحوبة بتحديد المسئوليات المعنية ، و الدعم المالى و تنظيمية . فنتيجة لذلك قد أصبحت المشاكل عن الكثرة و الكيفية و الكمية و المنفعة و النفقات المالية بمرور الزمن خطيرة الآن لحد أصبح من الضرورى معالجتها فوراً .

(الف/ ٩) يقف التعليم فى الهند الآن فى تقاطع من الطرق . و ليس فى إمكان توسع الخطوط العادية و لا فى مقدرة السير و الطبيعية و التحسين الحالى أن تواجه حاجات التعليم

(الف/ ١٠) فى الأسلوب الهندى للتفكير ، لكون البشر موردا قوميا ثميناً إيجابياً إنه يحتاج إلى الرعاية و التغذية و التطوير مع عناية و حنان ، مقرونة بالدينامية . إن نمو كل فرد يقدم سلسلة مختلفة من المشاكل و الاحتياجات ، فى كل المراحل من الولادة حتى الموت . فحتاج عملية التعليم تجاه هذا النمو المعقد و الدينا إلى أن تخطط و تنفذ بكل عناية و دقة .

السياسة القومية من التعليم

(الف/ ١١) تمر الحياة الهندية السياسية و الاجتماعية بمرحلة تشكل خطرا لتآكل القيم القديمة ، و إن أهداف العلمانية و الاشتراكية و الديمقراطية و المبادئ المعينة يتعرض لمشاكل متزايدة .

(الف/ ١٢) إن المناطق الريفية ، بسبب وجود هيكل أساسى و خدمات اجتماعية ضعيفة لن تستفيد بالشباب المتدرب و المتعلم ، ما لم تتقلص الفوارق بين المدن و الأرياف و تتخذ تدابير مصممة لتنمية و تنويع و توفير فرص العمل

(الف/ ١٣) يجب تقليل نمو عدد السكان على نحو كبير خلال العقود القادمة . فإن العامل الأكبر و الوحيد الذى يستطيع أن يساعد فى تحقيق هذا الهدف هو نشر معرفة القراءة و الكتابة و التعليم بين النساء .

(الف/ ١٤) من المحتمل أن تاتى الحياة فى العقود القادمة بصعوبات جمة مصحوبة بفرص لا مثيل لها. فمن أجل تمكين الناس من أن ينتفعوا بالبيئة الجديدة ، هم يتطلبون تصميمات جديدة لتنمية الموارد البشرية . و ينبغى للأجيال الجديدة أن تكون لديها مقدرة لإعتناق أفكار جديدة بصفة استمرارية ، و يجب أن تتشرب بعزم قوى القيم البشرية و العدالة الاجتماعية . و كل هذا يتطلب تعليما جيدا .

(الف/ ١٥) و فوق ذلك تجعل أنواع مختلفة من التحديات و الحاجات الاجتماعية الجديدة من الضرورى بالنسبة للحكومة أن تضع و تنفذ سياسة تعليمية جديدة للبلاد فلا يستطيع شئ أقل من هذا أن يواجه هذا الوضع .

(ب) - جوهر التعليم و دوره :

(ب / ١) التعليم فى الفكر القومى لازم للجميع فانه شئ أساسى لنهضتنا الشاملة ماديا و روحيا

(ب / ٢) إن التعليم له دور فى إحداث تعديلات جذرية و إنه سيهذب الشعور و الأفكار التى تساهم فى التماسك القومى و المزاج العلمى و استقلال الذهن و الروح . و بالتالى فى دعم أهداف الاشتراكية و العلمانية و الديمقراطية المرسومة فى دستورنا.

(ب/ ٣) ينهض التعليم بالقوى العاملة لمستويات عديدة من الإقتصاد ، لأنه مادة أساسية تزدهر بها الأبحاث و التنمية ، لكونها ضمانا نهائيا للاعتماد الذاتى القومى

(ب/ ٤) الخلاصة أن التعليم استثمار وحيد للحاضر و المستقبل.

و هذا المبدأ الجوهرى هو مفتاح للسياسة القومية فى التعليم .

(ج) - النظام القومى للتعليم :

(ج / ١) يحرك الدستور المبادئ التى ينمو بها النظام القومى فى التعليم .

(ج / ٢) تقتضى فكرة النظام القومى فى التعليم أن يحصل كل الطلاب ، بصرف النظر عن الطبقة الاجتماعية و العقيدة و مكان السكن أو الجنس ، على التعليم حتى مرحلة معينة حسب مقدرتهم . و تحقيقا لهذا الهدف ، تبدأ الحكومة برنامجا مدعما بالمال بطريقة مناسبة . و تتخذ تدابير فعلية بشأن النظام المدرسى المشترك الذى وردت توصيته فى سياسة عام ١٩٦٨ م .

(ج / ٣) يتصور النظام القومى هيكلا مشتركا للتعليم . و قد قبلت كل أجزاء البلاد نظام ١٠ + ٢ + ٣ . و بشأن المزيد من فك التعليم حتى العشر سنوات الاولى ، فتبذل الجهود للتحرك إلى نظام أساسى يحتوى على خمس سنين للتعليم الإبتدائى و ثلاث سنين للإبتدائى العالى ثم سنتين للثانوية .

(ج / ٤) سيقوم النظام القومى فى التعليم على أساس إطار قومى للمنهج الدراسى مشتمل على مواد جوهرية مشتركة إلى جانب مكونات مرنة أخرى . إن المواد المشتركة ستتضمن تاريخ الكفاح الهندى من أجل الحرية و التعهدات الدستورية ، و المحتويات الأساسية الأخرى لتغذية الشخصية القومية و تعدد هذه العناصر مجالات المواد ، و انه سوف تصاغ لتنمية القيم مثل التراث الثقافى الهندى المشترك و مبدأ المساواة و الديمقراطية و العلمانية و المساواة بين الجنسين و حماية البيئة و إزالة المعوقات الاجتماعية و اعتناق فكر الأسرة الصغيرة و غرس المزاج العلمى . و كل البرامج التعليمية سوف تنفذ طبقا للقيم العلمانية المؤثرة .

(ج / ٥) إن الهند قد عملت دائما من أجل السلام و التفاهم بين الأمم و إنها تعتبر العالم كله أسرة واحدة . و بناءً على هذه الفكرة التقليدية القديمة يجب أن يقوى التعليم النظرة العالمية هذه و يحفز الأجيال الجديدة للتعاون الدولى و التعايش السلمى . و لا يمكن إهمال هذه الناحية أبداً .

(ج / ٦) من أجل تنمية فكرة المساواة ، سيكون من اللازم توفير فرص متساوية للجميع لا للنهوض فقط و إنما لظروف النجاح أيضا . و إلى

السياسة القومية من التعليم

جانب ذلك ، أن الوعي بالمساواة الموروثة بين الجميع ، سوف يخلق عن طريق المنهج الدراسي الجوهري . و الهدف هو إزالة العقبات و التعقيدات التي ترسخت عن طريق البيئة الإجتماعية أو بسبب الولادة فى طبقة خاصة . (ج / ٧) سوف توضع مستويات أدنى للعلم لكل مرحلة من التعليم كما تتخذ خطوات لتفذية تفاهم بين الطلاب بالثقافة المتنوعة و النظم الاجتماعية للناس المقيمين فى أجزاء مختلفة من البلاد . و إلى جانب تنمية لغة الرابطة ستبدأ برامج لزيادة الكتب المترجمة بأعداد وفيرة من لغة إلى أخرى . و طبع القواميس و الشروحات المتعددة اللغات . و يشجع الشباب على القيام بأعادة إكتشاف الهند و كل حسب فكرته و إدراكه . (ج / ٨) للتعليم العالى عامة ، و التعليم العام و التعليم الفنى خاصة تتخذ خطوات لتسهيل التحرك بين الأقاليم بتوفير فرص متساوية للحصول على التعليم مع جدارة مطلوبة بغض النظر عن أصل الطالب على هذا إبراز الصفة المميزة للجامعات و المعاهد الأخرى للتعليم العالى (ج / ٩) و فى مجالات الأبحاث و التنمية ، و تعليم العلوم التكنولوجيا سوف تتخذ تدابير خاصة لإتخاذ ترتيبات شبكية بين المعاهد المختلفة فى البلاد لعشد مواردها و اشتراكها فى المشاريع ذات الاهتمام القومى

(ج / ١٠) سوف يتولى الشعب ككل مسئوليات توفير مساعدة مادية لتطبيق برامج نقل التعليم ، و تقليل الفوارق ، و تعميم التعليم الأساسى ، و معرفة القراءة و الكتابة للبالغين ، و الأبحاث العلمية و التكنولوجية و غيرها .

(ج / ١١) إن التعليم مدى الحياة هو هدف منشود لعملية التعليم . و أهمه معرفة القراءة و الكتابة الجامعة . فسوف توفر فرص للشباب ، و ربات البيوت و العمال و للمهنيين الزراعيين و الصناعيين للاستمرار فى التعليم حسب رغبتهم إلى حد يناسب لهم . و سوف يكون التشديد فى المستقبل على ناحية التعليم المفتوح و النائى .

(ج / ١٢) تعزز المنشآت التى تلعب دورا هاما فى تشكيل النظام القومى للتعليم مثلاً اللجنة العليا للجامعات ، و مجلس جميع الهند للتعليم التقنى ، و المجلس الهندى للأبحاث الزراعية و المجلس الهندى الطبى . و سوف يبدأ تخطيط متكامل بين جميع هذه الهيئات حتى تنشأ روابط عملية و تعزز برامج الأبحاث و التعليم ما بعد التخرج . و إنها سوية مع المجلس القومى للبحث و التدريب التعليمى ، و المعهد القومى للتخطيط التعليمى و إدارته و المعهد العالمى لتعليم العلوم و التكنولوجيا ،

تكون مشتركة فى تطبيق السياسة التعليمية .

مشاركة ذات مغزى :

(ج/١٣) إن التعديل الدستورى لعام ١٩٧٦م ، الذى يشتمل على التعليم فى نفس القائمة ، كان خطوة بعيدة المرمى ، و الذى إلى جانب الأمور المادية و العالمية و الإدارية ، يتطلب مشاركة جديدة للمسئولية بين الحكومة المركزية و الولايات فيما يتعلق بهذا المجال العيوى فى الحياة القومى. فبينما يبقى دور و مسئولية الولايات بشأن التعليم غير متغيرة جوهريا. فإن الحكومة المركزية سوف تقبل مسئولية كبرى فى تعزيز الطابع القومى و المتكامل للتعليم ، للحفاظ على الجودة و المستويات (بما فى ذلك ما يتعلق بتعليم المهنة فى جميع المراحل) لدراسة و مراقبة الاحتياجات التعليمية فى البلاد ككل بشأن القوى العاملة للتنمية، لسد حاجات الأبحاث و الدراسة المتقدمة، و رعاية النواحي الدولية للتعليم، و الثقافة و تنمية الموارد البشرية ، بوجه عام، و للنهوض بالجودة فى جميع مراحل الهرم التعليمى فى طول البلاد. إن التعاون يودى إلى المشاركة و هو ذو مغزى و خطير فى نفس الوقت فسوف توجه السياسة القومية إلى المضمون المذكور نصاً و روحاً .

(د) - التعليم للتكافؤ :

الفوارق

(د / ١) يركز التعليم تركيزا خاصا على إزالة الفوارق و تقديم فرص للتعليم على أساس المساواة بتوجيه العناية إلى الضروريات المعينة التى عاقت المساواة حتى الآن .

التعليم لمساواة المرأة :

(د/٢) يستخدم التعليم كعنصر للتغيير الأساسى فى وضع المرأة . و إنه من أجل القضاء على التحريفات المتراكمة فى الماضى ، ستكون أداة جيدة فى صالح المرأة . و يلعب نظام التعليم القومى دورا إيجابيا و مؤثرا فى مساعدة المرأة . كما انه يغذى تطوير قيم جديدة عن طريق منهج

تعليمى جديد و كتب دراسية معدلة ، و تدريب و توجيه المدرسين ، و صانعى القرارات ، و الإداريين ، و إشراك المنشآت التعليمية بصورة فعالة . إن هذا سيكون عملاً عقائدياً و توجيهياً إجتماعياً . و يجرى النهوض بدراسات المرأة كجزء من مناهج مختلفة لتشجيع المنشآت التعليمية للقيام ببرامج فعالة للمزيد من تطوير المرأة .

(د / ٢) و سوف تجد إزالة الأمية عن المرأة و كذلك المعوقات التى تعوق حصولها على التعليم و اجتازها فى الابتدائى ، أولوية قصوى ، عن طريق وسائل خدمات المساعدة الخاصة و تعيين الأوقات المحددة و الرقابة الفعالة . و تولى تشديد كبير على إشراك المرأة فى التعليم المهنى و التقنى و الحرفى فى المسئوليات المختلفة . إن السياسة المبنية عدم التفرقة سوف تنتهج بدقة لإزالة الأفكار المبتذلة عن الجنس فى المناهج المهنية و الحرفية و تنمية اشتراك المرأة فى الأشغال غير العادية ، و كذلك فى التكنولوجيات الموجودة و الناشئة .

تعليم المنبوذين :

(د / ٤) يركز الإهتمام فى التطوير التعليمى للمنبوذين على تسويتهم مع السكان غير المنبوذين فى جميع المراحل و المسئوليات التعليمية فى كل المجالات و فى كل الأبعاد الأربعة ، يعنى الذكور الريفين، و الإناث الريفيات، و الذكور الحضريين و الإناث الحضريات . (د / ٥) إن التدابير التى تفكر فى هذا الصدد تشمل على الخطوات

فيما يلى

أولاً . الحوافز للعائلات المعوزة لى ترسل أطفالها إلى المدرسة بانتظام حتى يصلوا إلى عمر ١٤ سنة .

ثانياً: ينفذ مشروع منح دراسية قبل الثانوية لأطفال الأسر المشتتة فى المهن مثل جمع القاذورات من الشوارع و سلخ جلد العيوان و دباغتها من الصنف الأول و ما بعدها . و سوف يتم تغطية كل الأطفال من مثل هذه الأسر فى هذا المشروع بغض النظر عن دخلها و تتخذ برامج محددة الزمن الهادفة فى هذا الشأن .

ثالثاً. يجرى التخطيط الدقيق و مراجعتها بصفة مستمرة للتأكد من ألا ينهار التسجيل و البقاء ، و لإكمال الناجح للمناهج للأطفال المنبوذين فى أية مرحلة ، و تتخذ التدابير لمناهج علاجية لتحسين إمكاناتهم للمزيد من التعليم و العمل .

رابعاً: تعيين المدرسين من المنبوذين .
 خامساً: تتخذ تدابير للتسهيلات للطلاب المنبوذين فى دور إقامة الطلبة فى مراكز المديریات، حسب برامج محلية .
 سائساً: تقام مبان للمدارس و المراكز لتعليم البالغين فى مكان مناسب لتسهيل اشتراك كامل للمنبوذين.
 سابعاً: استخدام موارد N.R.E.P. و R.L.E.G.P. لتوفير تسهيلات تعليمية جوهرية للمنبوذين .
 ثامناً: ابتكار مستمر فى إيجاد أساليب جديدة لزيادة إشتراك المنبوذين فى عملية التعليم .

تعليم القبائل المختلفة :

(د / ٦) تتخذ تدابير تالية بطريقة فورية لمساواة القبائل المختلفة مع غيرهم :

أولاً تمنح أولوية لفتح مدارس إبتدائية فى مناطق القبائل . و تقام مبان مدرسية فى هذه المناطق على أساس الأولوية بالأموال المخصصة العادية للتعليم و كذلك تحت خطط NREP و RLEGP لرعاية القبائل و غيرها .

ثانياً إن للبيئة الاجتماعية - الثقافية المختصة برجال القبائل ، و طابع متميز، منها فى العديد من الحالات ، لغتهم التى يتكلمونها، و هذا يؤكد الضرورة لتطوير المنهج الدراسى و ابتكار مواد تعليمية فى اللغات القبلية فى المراحل الإبتدائية، و اتخاذ الترتيبات لكى تتحول إلى اللغة الإقليمية .

ثالثاً. يشجع و يدرّب الشبان المتعلمون و ذو المواهب من القبائل المختلفة للقيام بمهمة التدريس فى المناطق القبلية .

رابعاً. تنشأ المدارس السكنية بما فيها المدارس بالصومعة ، على نطاق واسع .

خامساً: تصاغ خطط لإعطاء الحوافز للقبائل . مع وضع ضروراتهم الخاصة و أساليب حياتهم أمام النظر، يكون تشديد المنح للتعليم العالى على المناهج التقنية و الحرفية و شبه الحرفية . كما توفر مناهج علاجية خاصة و برامج أخرى لإزالة المعوقات - النفسية - الاجتماعية لتحسين تأديتهم فى المناهج العديدة .

سائساً. تفتح مراكز تعليمية محلية و غير رسمية للبالغين على

أساس الأولوية فى مناطق القبائل .

سابعاً: تصاغ المناهج الدراسية لكل مراحل التعليم لخلق وعى بالهوية الثقافية الفنية لرجال القبائل و كذلك للإدراك بموهبتهم الخلاقة الهائلة .

الفئات و المناطق المتخلفة الأخرى تعليمياً :

(د / ٧) تمنح حوافز مناسبة لجميع الفئات المتخلفة تعليمياً فى المجتمع ، و لاسيما فى المناطق الريفية . كما تزود المديرية الجبلية و الصحراوية ، و المناطق النائية و الجزر التى يتعذر الوصول إليها بمرافق أساسية كافية .

الأقليات :

(د / ٨) إن بعض مجموعات الأقليات محرومة أو متخلفة تعليمياً. فتولى اهتمام أكبر بتعليم هذه المجموعات من أجل المساواة و العدالة الاجتماعية . ويشمل هذا طبقاً للضمانات الدستورية الممنوحة لهم إقامة و إدارة منشآت تعليمية خاصة بهم . و حماية لغاتهم و ثقافتهم . و فى نفس الوقت تعكس الموضوعية فى إعداد الكتب المدرسية و فى جميع الأنشطة المدرسية . و تتخذ كل التدابير الممكنة لتنمية التكامل المبنى على تقدير الأهداف و الأفكار القومية المشتركة ، وفقاً للمنهج الدراسى الجوهري .

ذوو العاهات :

(د / ٨) ينبغى أن يكون الهدف إدماج ذوى العاهات جسمياً و عقلياً بالفئات العامة بصفة أنهم شركاء متساوون ، لإعدادهم للنمو العادى و تمكينهم من أن يواجهوا الحياة بعزيمة و ثقة . و فيما يلى الخطوات التى تتخذ فى هذا الشأن .

أولاً : حيثما يكون من المناسب، يكون تعليم الأطفال المعاقين مع المتوثر و الآخرين من ذوى العاهات الطفيفة ، مختلطاً مع تعليم الآخرين. ثانياً: توفر مدارس خاصة فى عواصم المديرية ، للأطفال المعاقين بشدة مع دور الإقامة لهم بقدر الإمكان .

- ثالثا: تتخذ ترتيبات خاصة لإعطاء التدريب المهني للعجزة .
رابعا: يعاد توجيه برامج التدريب، وخاصة لمدرسي الصفوف الابتدائية
للمعالجة المشاكل الخاصة بالأطفال المعاقين .
خامسا: تشجع محاولة تطوعية لتعليم العجزة بكل طريق ممكن .

تعليم البالغين :

(د/ ١٠) تعرف كتاباتنا المقدسة التعليم بأنه محرر - يعنى انه يزود بمعدات للتحرر من الجهالة والاستبداد . وفى العالم الحديث ، إنه سيشمل المقدرة على القراءة والكتابة ، بحيث أنها أداة رئيسية للتعليم . وإلى هذا يرجع الأهمية الخطيرة للتعليم البالغين بما فيه القراءة والكتابة لهم

(د/ ١١) إن قضية التطوير الخطيرة هى النهوض المستمر بالمهارة حتى تكون موردا بشأن الأيدى العاملة نوعا و عددا للمجتمع . و بما أن اشترك المنتفعين فى البرامج التنموية ينطوى على الأهمية الخطيرة، فإن البرامج المدرسة لتعليم البالغين المرتبطة بالأهداف القومية مثل إزالة الفقر ، و التكامل القومى ، و حماية البيئة ، و تعزيز القوة الخلاقة الثقافية للشعب ، و الرعاية بالعائلة الصغيرة ، و تنمية مساواة المرأة و غيرها سوف يجرى تنظيمها كما يجرى استعراض البرامج الحالية و تعزيزها

(د/ ١٢) على الشعب كله أن يتعهد بإزالة الأمية ، و خاصة من الذين يتراوح أعمارهم بين ١٥ - ٣٥ سنة و كذلك على حكومات المركز والولايات، و الأحزاب السياسية و أتباعها و وسائل الإتصال الجماهيرية و المنشآت التعليمية أن تأخذ على عاتقها مهمة البرامج التعليمية للجماهير ذات أنواع متنوعة. كما تشمل هى على نطاق واسع المدرسين، و الطلاب و الشباب ، و الوكالات التطوعية ، و الموظفين و غيرهم. و تبذل جهود متينة لتسخير وكالات الأبحاث العديدة لتحسين الأسس التعليمية لتعليم البالغين . و تحتوى برامج التعلم الجماهيرية ، بالإضافة إلى معرفة القراءة و الكتابة ، على المعرفة العملية و المهارة فيها ، و كذلك على خلق الوعي بين المتعلمين بالحقيقة الاجتماعية - الإقتصادية و إمكانية إحداث التغيير فيها .

(د/ ١٣) تطبق برنامج موسع للبالغين و التعليم الصالى بطسرق و قنوات مختلفة منها -

- (الف) إنشاء المراكز فى المناطق الريفية للتعليم العالى .
(ب) تعليم العمال عن طريق المستخدمين ، و النقابات التجارية و الوكالات الحكومية المتعلقة
(ج) معاهد تعليمية لما بعد الثانوية .
(د) تطوير الكتب و المكتبات و القاعات للمطالعة على نطاق واسع .
(هـ) استخدام الراديو و التلفزيون و الأفلام كوسائل تعليمية للمجموعات و الجماهير .
(و) تكوين مجموعات و تنظيمات للمتعلمين .
(ز) برامج تعليمية نائية .
(ح) تنظيم المساعدة فى التعليم الذاتى
(ط) تنظيم برامج تدريبية مهنية مبنية على الضرورة و المنفعة .

(٥) - إعادة تنظيم التعليم فى المراحل المختلفة رعاية الطفولة المبكرة و التعليم :

- (٥ / ١) تشدد السياسة القومية عن الأطفال بطريقة خاصة على الإستثمار فى النهوض بالأطفال الصغار ، و لاسيما الأطفال من فئات السكان التى يسيطر عليها أول جيل متعلم .
(٥ / ٢) اعترافا بالطبيعة التاريخية لتطوير الطفل أى التغذية و الصحة و التنمية الإجتماعية و العقلية و الجسمية و الأخلاقية و العاطفية له ، فإن رعاية الطفولة المبكرة و التعلم سوف تحظى بأولوية عالية و تندمج بطريقة مناسبة فى برنامج خدمات تطويرية شاملة للطفل، حيثما أمكن . و توفر مراكز للرعاية فى أوقات النهار كخدمة مساعدة لتعميم التعليم الإبتدائى ، و ذلك لتمكين البنات المشتغلات فى القيام برعاية الأطفال من حضور المدرسة و كخدمة مساعدة للمرأة العاملة المنتهية إلى فئات أكثر فقراً .
(٥ / ٣) تكون برامج رعاية الطفولة المبكرة و التعليمية هادفة إلى الطفل ، و تتركز حول اللعب و الشخصية الفردية للطفل . و لا تشجع الأساليب العادية و إدخال مبادئ القراءة و الكتابة و الحساب فى هذه المرحلة . و يشترك السكان المحليون فى هذه البرامج بطريقة كاملة .
(٥ / ٤) يتم إيجاد الترابط التام بين رعاية الطفل و التعليم ما قبل الإبتدائى، كعامل مقذ و معزز للتعليم الإبتدائى و لتنمية الموارد البشرية عامة سوف يعزز البرنامج الصحيحة المدرسية متابعة لهذه المرحلة .

التعليم الأساس :

(٥ / ٥) التوكيد الجديد فى التعليم الاساسى سوف يكون على ناحيتين .
أولا : التسجيل الكلى و البقاء الكلى للأطفال حتى عمر ١٤ سنة .
ثانيا : إدخال تحسين ملحوظ فى كيفية التعليم .

التناول المتمركز حول الطفل :

(٦ / ٥) إن تناولا مشجعاً و جديراً بالترحيب ، و يتقاسم فيه كل المختصين ، هو الإعتناء الشديد بحاجات الطفل ، و هو أحسن دافع للطفل لحضور المدرسة و التعليم . فينبغى اتخاذ إجراءات عملية متمركزة حول الطفل للتعليم و مبنية على النشاط فى المرحلة الابتدائية و ينبغى أن يسمح للجيل الأول للمتعلمين بأن يحدد سيره الخاص به و تعطى له إرشادات علاجية إضافية . و تزداد العناصر المدركة بالمعرفة و تنظيم الخبرات عن طريق العمل ، حسب نمو الطفل ، و يعمل بسياسة عدم الإنحياز فى المرحلة الابتدائية ، مع جعل التقييم غير مجموعى إلى حد الإمكان و يبتعد عن العقاب الجسدى تماما فى النظام التعليمى و كذلك يعدل المواعيد المدرسية و العطلات حسب سهولة الطفل .

تسهيلات مدرسية :

(٧ / ٥) ستكون هناك إمكانية لتسهيلات لازمة فى المدارس الابتدائية . فتخصص على الأقل غرفتان واسعتان مناسبتان لكل المواسم لوضع اللعب و السيورات و الخرائط و الرسوم البيانية و وسائل التعليم الأخرى فيها . و يؤلف مدرسان على الأقل ، واحد منها امرأة ، فى كل مدرسة . و يزداد العدد بأقرب ما يمكن ليكون مدرس واحد على الأقل لكل صف و تبذل الجهود لتحسين المدارس الابتدائية فى جميع أنحاء البلاد . و تشترك الحكومة و الهيئات المحلية و الوكالات التطوعية و الأفراد فيها إن تشييد المباني سيكون أول عمل على نفقة NREP و RLEGP .

التعليم غير الرسمى :

(٨ / ٥) سيبدأ برنامج كبير و مرتب منهجيا للتعليم

السياسة القومية عن التعليم

غير الرسمي للتلامذة الذين يتركون التعليم ، أو الأطفال من المساكن بدون مدرسة . الأطفال العاملين من الذكور و الإناث الذين لا يستطيعون البقاء في المدارس طول النهار

(٩ / ٥) تستخدم أدوات مساعدة تكنولوجية حديثة لتحسين جو التعليم بمراكز NFE . و يختار الشباب ، الذكور و الإناث ، الموهوبون و المخلصون من السكان المحليين للخدمة كمعلمين ، و يولى اهتمام خاص بتدريبهم . و تتخذ خطوات لتسهيل دخولهم في النظم الرسمية في الحالات المستحقة . و تتخذ كل التدابير اللازمة للتأكد من أن يكون التعليم غير الرسمي مساويا للتعليم الرسمي .

(١٠ / ٥) تتخذ خطوات فعالة لتزويد المنهج الدراسي بإطار على غرار المنهج الدراسي القومى للمواد الجوهرية ، و لكنه يكون مبنيا على حاجات المتعلمين و المتعلقين بالبيئة المحلية . و تطور مواد تعليمية من أنواع جيدة و توفر مجانا لكل التلامذة . و تقوم برامج NFE بتوفير الجو التعليمي ، و الأنشطة مثل الألعاب و الرياضة و البرامج الثقافية و الرحلات و غيرها .

(١١ / ٥) تدار معظم أعمال مراكز NFE عن طريق وكالات تطوعية و منشآت و حكومات مجالس قروية . و تكون المخصصات المالية لهذه الوكالة كافية . و تقوم الحكومة بحل كل مشاكل هذا القطاع العيوى .

(١٢ / ٥) تمنح السياسة التعليمية الجديدة أولوية قصوى لحل مشكلة تخلف الأطفال عن المدارس و تتخذ برنامجا إستراتيجية مضاعفة بدقة مبنية على تخطيط دقيق و تطبق على مستوى الأرياف بصميمها في طول البلاد ، لضمان بقاء الأطفال في المدارس . و ينسق هذا الجهد تماما مع شبكة التعليم غير الرسمي . و يجرى التأكد من أن كل الأطفال الذين بلغوا حوالى ١١ سنة من العمر حتى عام ١٩٩٠م قد انتهوا من دراسة خمس سنين في المدرسة ، أو مساوية لها عن طريق نظام غير رسمى . كما يوفر التعليم المجانى و الإجبارى لكل الأطفال بحلول عام ١٩٩٥م حتى ١٤ سنة من العمر .

التعليم الثانوى :

(١٣ / ٥) يبدأ التعليم الثانوى تعريض الطلاب لأدوار العلوم و الدراسات الثقافية و العلوم المدرسية. فان هذه مرحلة مناسبة لتزويد الطلاب بشعور من التاريخ و وجهات النظر القومية

و إعطاء فرص لهم لإدراك واجباتهم الدستورية و حقوقهم كمواطنين . و يتم خلق التدويل الواعى لروح العمل الصحى و قيم البشر و الثقافة المكونة من عناصر مختلفة عن طريق منهج دراسى مشكل على نحو مناسب . إن إشاعة المهن عن طريق منشآت متخصصة ، و عن طريق إعادة تشكيل التعليم الثانوى، تستطيع أن توفر أيد عاملة قيمة للنمو الإقتصادى فى هذه المرحلة . و يتم توسيع الحصول على التعليم الثانوى لىغطي المناطق المحرومة منه فى الوقت الحاضر . و يكون التشديد الرئيسى فى المناطق الأخرى على التنسيق .

مدارس راسية إلى تحديد السرعة :

(١٤ / ٥) من المعترف به عالميا أنه ينبغي تزويد الطلاب الذين يستحوذون موهبة و ملكة خاصة بفرص للسير بخطى أسرع، و ذلك بتوفير تعليم جيد لهم ، بغض النظر عن قدرتهم لدفع المبلغ لذلك . (١٥ / ٥) تفتح مدارس فى أجزاء عديدة من البلاد على النمط المذكور لتحديد معدل السرعة تحقيقا لهذا الغرض و يوجد فيها مجال تام للإبتكار و التجربة . و إن أهدافها الموسعة هى إنجاز غرض الجودة إلى جانب المساواة و العدالة الإجتماعية ، مع حجز الأماكن للمنبهين و القباطل المتخلفة ، لتنمية التكامل القومى بتوفير فرص للأطفال من ذوى المواهب و معظمهم من الأرياف من أجزاء مختلفة من البلاد ليقیموا و يتعلموا معاً لتنمية طاقاتهم الكامنة تماما ، و أهم من ذلك أن يصيروا عاملين مساعدين لبرنامج تحسين المدرسة على مستوى البلاد و ستكون المدارس سكنية و مجانية .

تعميم المهنة :

(١٦ / ٥) إن إدخال البرامج التعليمية المهنية المنظمة و المدرسة جيدا و المطبقة بطريقة صارمة ، لها أهمية فى إعادة تنظيم التعليم المقترح. و تعنى هذه العناصر زيادة العمالة الفردية لتخفيض عدم التوافق بين الطلب و العرض بشأن القوى العاملة الماهرة و لتوفير بديل للذين يتلقون التعليم العالى بدون رغبة أو غرض معين . (١٧ / ٥) يكون التعليم المهنى تيارا ممتازا ، يقصد بها إعداد الطلاب لتحديد المهن لهم من بين العديد من مجالات الأنشطة و سوف

السياسة القومية من التعليم

تدرس هذه المناهج عادة بعد المرحلة الثانوية و لكن مع إبقاء الخطة مرنة ، و يمكن أن يدخلوا بعد الصف الثامن. و من أجل ربط التعليم المهني على نحو جيد بتسهيلاتهما ، إن المعاهد التدريبية الصناعية أيضا ستكون مطالقة للأسلوب المهني الأكبر .

(١٨ / ٥) ينبغي أن تكون إدارة التخطيط الصحي و الخدمة الصحية متشابكة بطريقة أمثل مع تعليم و تدريب الفئات المناسبة للقوى العاملة الصحية عن طريق المناهج المهنية المتعلقة بالصحة . إن التعليم الصحي في المراحل الابتدائية و المتوسطة يضمن إلزام الفرد بصحة الأسرة و المجتمع و يؤدي إلى المناهج المهنية المتعلقة بالصحة بمستوى + ٢ للتعليم و الثانوي العالي . و تبذل الجهود لإبتكار مناهج مهنية مشابهة مبنية على الزراعة و التسويق و الخدمات الإجتماعية الخ . كما سيكون التشديد في التعليم المهني على تنمية المواقف و المعرفة و المهارات لإدارة العملية التجارية و العمالة الذاتية.

(١٩ / ٥) تكون مسئولية إنشاء المناهج أو المعاهد المهنية على الحكومة و كذلك على المستخدمين في القطاعين العامة و الخاصة ، إلا أن الحكومة ستتخذ خطوات خاصة لسد حاجات المرأة و الطلاب الريفيين و القبليين و الطبقات المحرومة في المجتمع . كما تبدأ برامج مناسبة لذوى العاهات.

(٢٠ / ٥) تمنع فرص للمتخرجين من المناهج المهنية تحت حالات محددة مسبقا للنمو المهني، و تحسين العمل ثم الإلتحاق بالمناهج العاملة ، و الفنية و المهنية عن طريق مناهج مناسبة لسد النقص .

(٢١ / ٥) كما توفر برامج مهنية غير رسمية و مرنة و مبنية على الضرورة للمتعلمين الجدد ، و الشباب الذين أكملوا التعليم الإبتدائي، و الذين تركوا الدراسة ، و الأشخاص المشتغلين في عمل ما ، و العاطلين أو الأشخاص في وظيفة . و يوجه إهتمام خاص في هذا الشأن إلى المرأة .

(٢٢ / ٥) تنظم مناهج ذات المستوى الثالث للشباب الذين تخرجوا من مناهج الثانوية العالية ذات طبيعة إكاديمية و يمكن أن يكونوا في حاجة إلى مناهج مهنية أيضا

(٢٣ / ٥) و قد اقترح بأن تغطي المناهج المهنية ١٠ بالمئة من طلاب الثانوية العليا حتى عام ١٩٩٠م و ٢٥ بالمئة حتى عام ١٩٩٥م. و تتخذ خطوات للتحقق من أن تحصل أغلبية ملموسة من العاصلين على التعليم المهني ، على الوظيفة أو الاشتغال في أعمالهم الخاصة و تجري إعادة النظر في المناهج المقدمة بصفة منتظمة . كما تعيد الحكومة النظر في

سياسة التوظيف لتشجيع التنوع في مستوى الثانوية .

التعليم العالي :

(٢٤ / ٥) يزود التعليم العالي الطلاب بفرص للتأمل في القضايا الاجتماعية ، و الاقتصادية ، و الثقافية ، و الأخلاقية و الروحية الخطيرة التي تواجهها البشرية . و إنه يساهم أيضا في التنمية القومية عن طريق نشر المعرفة و المهارة المتخصصة . لذا إنه عامل خطير للبقاء ، لكونه في قمة الهرم التعليمي ، و له دور رئيسي أيضا في إخراج مدرسين للنظام التعليمي.

(٢٥ / ٥) و في سياق انفجار منقطع النظير للمعرفة إنه يتعين على التعليم العالي أن يكون ديناميا ، أكثر من ذي قبل ، و يدخل في مناطق مجهولة .

(٢٦ / ٥) توجد حوالي ١٥٠ جامعة و ٥٠٠٠ كلية في الهند الآن . و من أجل إحداث تحسين شامل في المعاهد ، فقد جرى الاقتراح لأنه ، في المستقبل القريب ، سيكون التشديد الرئيسي على دعم ، و توسيع تسهيلات في المعاهد الموجودة

(٢٧ / ٥) تتخذ خطوات عاجلة لحماية هذا النظام من الانحطاط .
(٢٨ / ٥) نظراً لتجارب مملوطة بشأن نظام انضمام الكلية بالجامعة . فإن الكليات المتمتعة بالحكم الذاتي ستساعد لتطوير أعداد كبيرة حتى يتم تعويض نظام الانضمام برابطة أكثر حرية و خلقة . و هكذا يشجع إنشاء إدارة متمتعة بحكم ذاتي داخل الجامعات على أسس انتقائية . إن الحاسبة تصحب الحرية و التمتع بالحكم الذاتي .

(٢٩ / ٥) تتم إعادة إعداد المناهج و البرامج لسد حاجات الخبرة على نحو أحسن . و تركز تشديد خاص على الجدارة اللغوية . و سوف تراعى مرونة متزايدة في تركيب المناهج .

(٣٠ / ٥) يجرى تخطيط و تنسيق التعليم العالي على مستوى الولايات عن طريق مجالس التعليم العالي . و تقوم المجلس الأعلى للجامعات و كذلك هذه المجالس بتطوير أساليب التنسيق للمراقبة على المستويات

(٣١ / ٥) ستكون إمكانية لتسهيلات أدنى و ينظم الالتحاق حسب القدرة ، و يوجه جهد أكبر نحو تحويل أساليب تعليمية ، و يتم إدخال وسائل سمعية - بصرية و أجهزة إلكترونية ، و تحظى تنمية المناهج و مواد العلوم و التكنولوجيا ، و الأبحاث ، و التوجيه للمدرسين بعناية .

السياسة القومية من التعليم

و هذا يتطلب تهيئة المدرسين فى بداية الخدمة و كذلك اثناء التعليم بعد ذلك . و يجرى تقييم تأدية المدرسين بصفة منتظمة . و تملأ كل المناصب بالشاغرة على أساس الاستحقاق.

(٢٢ / ٥) تنال الأبحاث فى الجامعات مساعدة كافية ، و تتخذ خطوات للتأكد من جودتها العالية. و تنشئ المجلس الأعلى للجامعات أجهزة مناسبة لتنسيق الأبحاث فى الجامعات ، و خاصة فى الجامعات الهامة فى العلوم و التكنولوجيا. ذلك إلى جانب أبحاث تقوم بها وكالات أخرى. و يبذل جهد لتشجيع إقامة تسهيلات للأبحاث القومية داخل النظام الجامعى تحت أشكال مناسبة لإدارة متمتعة بالحكم الذاتى.

(٢٣ / ٥) تحظى أبحاث علوم الهند و العلوم البشرية و الوكالات الاجتماعية بمساعدة كافية . و إن التوليف بين المعارف ، ستشجع الأبحاث بين العلوم . و تبذل جهود للتعميق فى الرصيد من المعرفة القديمة فى الهند و ربطها بالعقائد المعاصرة و تتطلب هذه الجهود تطوير التسهيلات لدراسة مكثفة للغة السنسكريتية و اللغات الكلاسيكية الأخرى .

(٢٤ / ٥) تنشأ مصلحة للتنسيق و الثبات الأكبر فى السياسة ، و للمشاركة فى التسهيلات و تطوير الأبحاث بين العلوم . و تقام هيئة قومية تغطى التعليم العالى العام ، و الزراعة و الطلب ، و التكنولوجيا و القضاء و المجالات المهنية الأخرى .

الجامعة المفتوحة و التعليم النائى :

(٢٥ / ٥) تم اتخاذ نظام جامعى مفتوح لزيادة فرص التعليم العالى و لتكون أداة لجعل التعليم ديمقراطيا .

(٢٦ / ٥) سوف تعزز جامعة اندرا غاندى القومية المفتوحة ، التى أنشئت عام ١٩٨٥م ، تحقيقا لهذه الأهداف .

(٢٧ / ٥) و لكن ينبغى أن تتم تنمية هذه الأداة القومية بحذر و توسيعها باحتراس .

عدم ربط الشهادات بالأشغال :

(٢٨ / ٥) يجرى مشروع عدم ربط الشهادات بالأشغال فى مجالات مختارة .

(٢٩ / ٥) لا يمكن تطبيق هذا الاقتراح على المناهج الرامية إلى

المهن مثل الهندسة و الطب و القانون و التدريس و غيرها . و كذلك يستمر المصنوع على خدمات المتخصصين مع مؤهلات أكاديمية فى العلوم البشرية و الاجتماعية و العلوم و غيرها لوظائف مهنية عديدة .

(٤٠ / ٥) تطبيق نظام عدم الربط على الوظائف التى لا تستلزم شهادة جامعة . و يؤدى تطبيقه إلى إعادة نمط مناهج محددة للشغل فانه تمكن المتقدمين لوظيفة من تحقيق عدالة أكبر من الذين لا يستطيعون أن يجدوا العمل رغم أنهم مجهزون له ، و ذلك بسبب أفضلية غير ضرورية للمتخرجين .

(٤١ / ٥) يصاحب عدم ربط الشهادة بالوظيفة ، إنشاء جهاز مناسب تدريجيا مثل إدارة قومية للاختيار ، لإجراء اختيارات على أساس تطوعى لتحديد صلاحية مقدمى الطلب للأشغال المعينة و لفسح المجال لبروز قواعد مشابهة للمدارة فى طول البلاد.

جامعة ريفية :

(٤٢ / ٥) يجرى دعم و تطوير نهج جديد للجامعة الريفية حسب أفكار المهاتما غاندى الثورية عن التعليم لتولى مسئولية تعديت التخطيط الدقيق على مستويات أساسية لإحداث تغيير فى المناطق الريفية. و تجرى مساعدة البرامج و المنشآت التعليمية على الأسس القاندية.

(و) - التعليم الفنى و الإدارى :

(و / ١) رغم أن التيارين الفنى و الإدارى يعملان بطريقة منفصلة ، فانه من اللازم النظر فيهما معاً ، و ذلك نظراً للعلاقة الوثيقة و الأمور المتعمة بينهما و حين إعادة تنظيم التعليم الفنى و الإدارى يجب الأخذ فى الاعتبار السينار يوحى إنتهاء هذا القرن مع إشارة معينة إلى تغييرات محتملة فى الإقتصاد و البيئة الاجتماعية و عمليات الإنتاج و الإدارة و التوسع السريع فى المعرفة و التقدم الهائل فى العلوم و التكنولوجيا .

(و / ٢) تحتاج البنية الأساسية و قطاعات الخدمات و كذلك القطاع الريفى غير المنظم إدخال تكنولوجيات متحسنة و تزويدها بالقوى البشرية الفنية و الإدارية . و تقوم الحكومة بانجاز هذه المهمة .

(و / ٣) و من أجل تحسين الوضع بشأن معلومات عن القوى البشرية الفنية الذى أنشئ حديثاً.

السياسة القومية من التطعيم

(و / ٤) يتم النهوض بالتعليم البـارى و التكنولوجيا الموجودة و كذلك ما تنشأ بعد ذلك .

(و / ٥) إذ أن الكمبيوترات أصبحت أداة هامة و توجد فى كل مكان فان أقل قدر ممكن من استخدام الكمبيوترات و التدريب على استخدامها يشكل جزءا للتعليم المهنى . و تنظم برامج تعلم الكمبيوتر على نطاق واسع من مرحلة المدرسة .

(و / ٦) نظراً للشروط الأساسية الصارمة الموضوعة للدخول فى المناهج العادية فى الوقت الحاضر، تواجه مجموعة كبيرة من الطلاب صعوبة فى التوصل إلى التعليم الفنى و الإدارى . لذلك سوف يتم توفير برامج عن طريق عملية التعليم من بعيد ، من ضمنها استخدام وسائل الاعلام الجماهيرى كما تعد برامج تعليمية فنية و إدارية ، و ذلك إلى جانب كون التعليم فى المعاهد متعددة الفنون معدلة و مرنة على أساس التقديرات مع إمكانيات للإلتحاق ذات نقاط متعددة و توفر خدمة إرشادية و إستشارية جيدة .

(و / ٧) من أجل زيادة وثاقة العلاقة المباشرة بالتعليم الإدارى ، و لاسيما فى القطاع غير الموحد و الخاضع للإدارة ، فان نظام التعليم الإدارى يقوم بدروس المستندات و التجارب الهندية و إنشاء هيئة للمعرفة و البرامج التعليمية المعينة المناسبة لهذه القطاعات .

(و / ٨) تنشأ برامج مناسبة رسمية و غير رسمية للتعليم الفنى لمصلحة المرأة و الطبقات الضعيفة إقتصاديا و إجتماعيا و نوى العاهات جسمياً .

(و / ٩) إن التشديد على التعليم المهنى و توسيعه سوف يحتاج إلى عدد كبير من المدرسين و المهنيين فى التعليم المهنى و تكنولوجيا التعليم و تطوير المنهج الدراسى و غيرها . فتبدأ برامج لمواجهة هذه الاحتياجات.

(و / ١٠) بغية تشجيع الطلاب بأن يعتبروا " العمالة الذاتية " خيارا للعمل ، توفر تدريب فى إدارة أعمال تجارية عن طريق مناهج إختيارية و مرنة فى الدبلوم أو الشهادة .

(و / ١١) و من أجل مواجهة الحاجات المستمرة لجعل المنهج الدراسى عصريا ، ينبغى أن يتخلص التجديد من المناهج العتيقة تدريجيا و تدخل تكنولوجيا و مناهج حديثة .

تحسين فعالية المؤسسات :

(و / ١٢) بدأت بعض المعاهد متعددة الفنون فى المناطق الريفية تدريب مجموعات ضعيفة من أجل النهوض بمهن إنتاجية عن طريق نظام خاص بمعاهد متعددة الفنون . و يجرى تثمين هذا النظام و تعزيزه بطريقة مناسبة لتحسين فعاليتها و توسيع غطائه .

الابتكار و الأبحاث و التنمية :

(و / ١٣) تقوم كل المعاهد الفنية العليا بإجراء الأبحاث كوسائل الإصلاح و التجديد للعمليات التعليمية . و تستهدف أساسيا تخريج القوى العاملة القادرة على القيام بمهمة الأبحاث و التنمية . و تركز الأبحاث انتباهها على تحسين التكنولوجيات الموجودة ، و تطوير التكنولوجيات المحلية الجديدة و زيادة الانتاج و القوة الانتاجية . و ينشأ نظام مناسب لمراقبة و توجيه التكنولوجيا .

(و / ١٤) يتم استخدام مجال التعاون و الإشتراك و التفاعل بين المنشآت ذات المستويات العديدة و المنتفعين . و يتم تنمية الصيانة بطريقة مناسبة ، و وجهة نظر للإبتكار و التحسين على نحو منهجى .

تنمية الكفاءة و الفعالية فى كل المستويات :

(و / ١٥) إذ أن التعليم الفنى و الإدارى ياهظ الثمن ، تتخذ خطوات كبرى تالية للانتفاع من المصاريف و تحقيق هدف ترقية الروعة .

أولا تعطى أولوية عظمى للتحديث و التخلص من المناهج العتيقة إلا أن التحديث يكون لتنمية الكفاءة الوظيفية لا من أجل التحديث نفسه و لا كرمز للوضع فقط .

ثانيا . تشجع المعاهد على توليد الموارد باستخدام إمكانياتها لخدمة المجتمع و الصناعة . و تجهز بوسائل تعليمية عصرية و تسهيلات مكتبية و كمبيوتر .

ثالثا . يوفر السكن الكافى فى دور الإقامة ، و خاصة للبنات . و يتم توسيع التسهيلات للرياضة و العمل الخلاق و الأنشطة الثقافية .

رابعا تتخذ المزيد من إجراءات مؤثرة بشأن تعيين أعضاء هيئة

السياسة القومية من التعليم

التدريس ، و تحسين المستقبل الوظيفي ، و أوضاع الوظيفة و القواعد الإستشارية و الحاجات الأخرى .
خامساً: يؤدي الأساتذة أدواراً مضاعفة للقيام بالتدريس، و الأبحاث، و تطوير الأدوات و وسائل التعليم و توسيع و إدارة المعهد .
و سيكون التدريب قبل الخدمة و كذلك أثناء الخدمة إجبارياً لأعضاء هيئة التدريس . و توفر لهم التدريب الكافي في هذا الشأن . و تربط البرامج التنموية للأعضاء ، بالدولة و تنسق على المستويات الإقليمية و القومية .
سادساً: يستهدف المنهج الدراسي للبرامج الفنية و الإدارية ، الإحتياجات الحالية و كذلك المخططة للصناعة و المستخدمين و يجرى تنمية التفاعل النشط بين المنشآت الفنية أو الإدارية و الصناعية في تخطيط البرنامج و تطبيقه و تبادل الموظفين و التسهيلات التدريبية و الموردية ، و الأبحاث و الاستشارة و المجالات الأخرى للأمور المتبادلة .
سابعاً: تقدر و تكافأ الروعة في إنجازات المؤسسات و الأفراد و تكون المؤاخذة على الإنجاز القليل من المستوى المطلوب . و تجرى تنمية مناخ مفض إلى الجودة و الابتكار باشتراك كامل من المعهد .
ثامناً: تمنح المؤسسات المختارة الحكم الذاتي الأكاديمي و الإداري و المالي لكي تنجز أعمالها جيداً .
تاسعاً: تنشأ نظم شبكية بين التعليم الفني و الصناعي و منظمات الأبحاث و التنموية ، و برامج تطوير الأرياف و الطبقات ، و القطاعات الأخرى للتعليم مع الاعتناء بصفات متممة .

مهام إدارية و تغييرها :

(و / ١٦) نظراً لوقوع تغييرات محتملة في النظام الإداري ، و الضرورة إلى تجهيز الطلاب بالمقدرة لمسايرتها، تبتكر ميكانيكيات فعالة لفهم طبيعة التغيير و تنمية مهارة هامة للتغيير الإداري .
(و / ١٧) نظراً للطبيعة المتكاملة للمهمة ، تتناسق وزارة تنمية الموارد البشرية مع التطوير المتوازن للهندسة ، و التعليم المهني و الإداري و كذلك تعليم التقنيين و أصحاب الحرف اليدوية .
(و / ١٨) تشجع الجمعيات المهنية و تمكن من أداء دورها اللازم في النهوض بالتعليم الفني و الإداري .

(و / ١٩) تخول لجلس جميع الهند للتعليم الفنى السلطة القانونية لتخطيط و صيانة القواعد و المستويات و التصديق عليها ، و تمويل محالات الأولوية ، و مراقبة ، و تمشين ، و صيانة تعادل التصديق و المكافات و تأمين التنسيق و التطوير المتكامل للتعليم الفنى و الإدارى . و تقوم هيئة مصدقة و مشكلة على الوجه المطلوب بالتقييم الإجبارى الدورى .

(و / ٢٠) بناء لمصلحة صيانة المستويات و الأسباب العديدة الأخرى السليمة لا يسمح بجعل التعليم الفنى و المهنى تجاريا من أجل المنفعة . و يبتكر نظام بديل لشمع جهود خاصة و تطوعية فى هذا القطاع تمشيا مع القواعد و الأهداف المقبولة .

(ز) - إعداد نظام العمل :

(ز / ١) من الواضح أن هذا الهدف و كذلك العديد من المهام الجديدة الأخرى المتعلقة بالتعليم لا يمكن أن تنجز فى حالة من الوحى . و إنما يحتاج التعليم إلى أن ينظم فى جو من التفكير الدقيق و جدية الفرض و فى نفس الوقت من الحرية اللازمة للابتكار و القوة الخلاقة . و فى حين يجب أن يحدث تغييرات بعيدة المدى فى الجودة و نطاق التعليم ، فإن عملية إدخال فرع من المعرفة فى هذا النظام يجب أن يبدأ ، هنا و الآن ، فى النظام المتواجد .

(ز / ٢) إن البلاد قد وضعت ثقة لا حد لها بالتعليم ، و لها حق فى أن تتوقع نتائج متينة . فأولى المهام هى أن يكون التعليم فعالا ، و على كل المدرسين أن يعلموا و على كل الطلاب أن يتعلموا .

(ز / ٣) تشتمل الاستراتيجية فى هذا الشأن على ما يأتى :

- (الف) معاملة حسنة مع المدرسين مع مسئولية أكبر .
- (ب) إمكانية لتحسين أوضاع الطلبة مع الإصرار على أن يراعوا القواعد و السلوك المقبولة .
- (ج) إمكانية لتوفير تسهيلات أجود للمعاهد .
- (د) خلق جو للإنجازات و تقييم المعاهد حسب المستويات و القواعد المرسومة على المستوى القومى و الولايات .

(ح) - إعادة توجيه المحتويات التعليمية و سيرها -

الناحية الثقافية :

(ح / ١) يجب ملء الفجوة الموجودة بين النظام التعليمي الرسمي و التقاليد الثقافية المتنوعة الفنية فى البلاد . و كذلك لا يسمح بأن يقطع الإنهماك فى التكنولوجيات الحديثة علاقة أجيالنا الجديدة بتاريخ الهند القديمة و ثقافتها العريقة . لذا من الضرورى تضافى النقص فى الثقافة و نزع البشرية و العزلة مهما كلف الأمر . كما يجب أن يكون التعليم مزيجا جيدا من تكنولوجيات هادفة إلى التغيير و استمرار البلاد فى الثقافة التقليدية .

(ح / ٢) يقوم المنهج الدراسى و التعليم بتغذية الثقافة بأشكال عديدة ممكنة ، و تمكين الأطفال من تنمية الشعور بالجمال و الدماثة . و يدعى أشخاص يارزون فى المجتمع للمساهمة فى إغناء الثقافة و العمل بكل التقاليد الأدبية و الشفهية للاتصال و ذلك بغض النظر عن مؤهلاتهم العلمية و الرسمية . إن دور المعلمين القدماء الذين يدرّبون التلامذة عن طريق أساليب تقليدية من أجل المحافظة على التقليد الثقافى و دفعه إلى الأمام ، سينال كل التقدير و التعزيز .

(ح / ٣) تنشأ روابط بين النظام الجامعى و المؤسسات العلمية الفنية العالية و علم الآثار القديمة و الدراسات الشرقية و غيرها . كما يوجه اهتمام كاف إلى المواد المتخصصة فى الفنون الجميلة و الفناء و الشعر و الفولكلور و الخ . و يعزز التعليم و التدريب و الأبحاث فى هذه المواد لإعداد القوى البشرية الجديدة .

تلقين القيم :

(ح / ٤) إن القلق النامى على تعرية القيم الأساسية و الإنتقاد المتزايد فى المجتمع قد اقتضى الحاجة لتعديل المنهج الدراسى من أجل جعل التعليم أداة قوية لغرس القيم الاجتماعية و الأخلاقية فى النفوس .

(ح / ٥) فى مجتمعنا المؤلف من ثقافات متعددة ، ينبغى للتعليم أن يغذى القيم العالية و السرمدية و كذلك الأهداف الرامية إلى تحقيق الوحدة الوطنية و تكامل شعبنا . كما يجب أن يزيل الرجعية و العصبية الدينية و أعمال العنف و المعتقدات الخرافية و الجبرية .

(ح / ٦) إلى جانب هذا الدور المتمم بالكفاح ، إن تعليم القيم يملك مقدرة إيجابية متعمقة مبنية على تراثنا و أهدافنا القومية و التصورات العالمية . فعليه أن يشدد بكل حزم على هذه الناحية .

اللغات :

(ح / ٧) قامت السياسة التعليمية لعام ١٩٦٨م ببحث مسألة تطوير اللغات بأسهاب كبير ، و لكن قلما تحسن نواحيها الأساسية و قد ظل تطبيق هذا الجزء لسياسة ١٩٦٨م متقلبا . فتطبق هذه السياسة بقدر أكبر من القوة و الحماسة .

الكتب و المكتبات :

(ح / ٨) إن توفر الكتب بأثمان مخفضة لتعليم الشعب أمر لا غنى عنه فتبذل الجهود لتوفير الكتب الرخيصة لجميع فئات الشعب . و تتخذ إجراءات لتحسين جودتها و تنمية عادة القراءة و التشجيع على الكتابة الإبداعية و تجرى حماية مصالح المؤلفين ، كما تساعد الترجمة الجيدة من الكتب الأجنبية إلى اللغات الهندية و يوجه اهتمام خاص إلى إنتاج الكتب الجيدة للأطفال ، من ضمنها الكتب المقررة و دفاتر العمل .

(ح / ٩) بالإضافة إلى تطوير الكتب ، تبدأ حملة في جميع أنحاء البلاد لتحسين المكتبات الموجودة و إنشاء الجديدة منها و توفر إمكانية لجميع المعاهد لتسهيلات مكتبية و تحسين أوضاع أمناء المكتبات .

تكنولوجية وسائل الإعلام و التعليم :

(ح / ١٠) تستحوذ تكنولوجية الاتصال الحديثة مقدرة لتجنب العديد من العقبات و العراقيل في عملية التنمية التي كانت توجد في العقود الماضية و تلاشت كل عقبات الزمن و البعد فوراً . من أجل تفادي النائية ، يجب أن تصل التكنولوجية التعليمية إلى معظم المناطق النائية و أغلب الفئات المحرومة ، و في نفس الوقت إلى المناطق الغنية و الراقية نسبياً .

(ح / ١١) تستخدم تكنولوجية التعليم لتدريب و تجديد تدريب المدرسين و تحسين الجودة و شحذ الوعي بالفن و الثقافة و غرس قيم ثابتة

السياسة القومية من التعليم

و غيرها حسب معلومات مفيدة في كل من القطاعين الرسمية و غير الرسمية. و تستخدم المرافق الأساسية المتاحة بدرجة أقصى. و في القرى المعرومة من الكهرباء ، تستخدم البطاريات أو الطاقة الشمسية لإدارة البرامج .

(ح / ١٢) يشكل ابتكار البرامج التعليمية و الثقافية المناسبة منسرا هاما في تكنولوجيا التعليم ، و تستخدم كل الموارد المتيسرة في البلاد لهذا الغرض.

(ح / ١٣) إن لوسائل الإبلاغ أثراً عميقاً على أذهان الأطفال و الكبار كذلك ، و لكى تميل بعضها إلى تشجيع الاستهلاكية و العنف و غيرها و لها أثر ضار . لهنمغ الراديو و التلفزيون من بث البرامج التى تناوئ الأهداف التعليمية الجيدة . و تتخذ خطوات لكبح مثل هذه الاتجاهات فى الأفلام و وسائل الاتصال الجماهيرية الأخرى أيضاً . و يبدأ تحرك فعال لتنمية إنتاج أفلام الأطفال ذات جودة و فائدة عالية .

تجربة العمل :

(ح / ١٤) نظرا لكون التجربة فى العمل عملية يدوية مفضية إلى الهدف ذا مغزى و بحيث أنه تعتبر جزءا لايتجزأ لعملية التعلم و تسفر إما عن السلع أو الخدمات المفيدة للمجتمع ، فإنها تصب مكونا أساسيا لكل مراحل التعليم و توفر عن طريق برامج مرسومة و مرتبطة جيدا و هى تتألف من أنشطة وفقاً لمصالح و كفاءات و حاجات الطلاب و مستوى مواهبهم و معرفتهم مع تقدم مراحل التعليم . و تكون هذه التجربة مساعدة للطلاب لدى دخولهم فى قوى العمل . و إن البرامج قبل المهن التى توفر فى المرحلة الثانوية المنخفضة ، ستسهل اختيار المناهج المهنية فى المرحلة الثانوية العالية أيضاً .

التعليم و البيئة :

(ح / ١٥) هنوك حاجة قصوى لخلق وعى بالبيئة . و يجب أن يشمل الوعي كل المستويات و كل طبقات المجتمع ، ابتداء من الطفل . و ينبغي أن يكون جزءا من التعليم فى المدارس و الكليات . و تكون هذه الناحية مرتبطة بكل العملية التعليمية .

تعليم الرياضيات :

(ح / ١٦) ينبغي أن ينظر إلى الرياضيات كأداة لنقل الفكرة و تدريب الطفل للفكر و التأمل و التحليل و البيان منطقيا . و إلى جانب كونها مادة معينة ، ينبغي أن يعتبر أمرا لازما لأية مادة تشمل التحليل و التفكير المنطقي .

(ح / ١٧) مع دخول الكمبيوتر في المدارس في الوقت الحاضر و ربطه بالتعليم و بزوغ التعليم عن طريق فهم العلاقات المؤثرة للسبب و تفاعل الكميات المتغيرة ، فإنه من الضروري إعادة صياغة منهاج تعليم الرياضيات بطريقة مناسبة لتكون أداة تكنولوجية حديثة

تعليم العلوم :

(ح / ١٨) يعزز تعليم العلوم لتنمية طاقات و قيم محددة جيدا في الطفل مثل روح الإستفسار ، و الانتاجية ، و الموضوعية و همة توجيه سؤال و شعور من الذوق الرفيع .

(ح / ١٩) يجرى العمل بتصميم برامج تعليم العلوم بهدف أن يتمكن المتعلمون من الحصول على مهارات لحل المشاكل و اتخاذ القرارات و كشف علاقة العلوم بالصحة و الزراعة و الصناعة و النواحي الأخرى للحياة اليومية . و تبذل كل الجهود لتوصيل تعليم العلوم إلى عدد كبير من الذين بقوا خارج نطاق التعليم الرسمي .

التعليم الرياضى و البدنى :

(ح / ٢٠) التعليم الرياضى و البدنى جزء لا يتجزأ من عملية التعليم و إنه يُشمل لدى تقييم التأدية . و يدخل التعليم البدنى و الرياضى و الألعاب فى البنية الأساسية على نطاق قومى لبناء صرح التعليم .

(ح / ٢١) تشمل البنية الأساسية ميدان الألعاب و الأدوات و المدربين و معلمى التعليم البدنى ، إلى جانب تحسين أوضاع المدرسة . و تخصص مساحات مفتوحة متوفرة فى المناطق العشورية للملاعب ، و بسن قانون لو اقتضى الأمر لذلك . و تبذل مساع لإنشاء معاهد رياضية و دور للإقامة حيث توجه عناية متخصصة للأنشطة الرياضية و الدراسات

السياسة القومية عن التعليم

المتعلقة بالرياضة . و ذلك إلى جانب التعليم الرسمي . و يعطى تشجيع مناسب لذوى المواهب فى الرياضة و الألعاب . و يوضع تشديد كبير على الألعاب التقليدية المحلية . و ينال " اليوجا " عناية خاصة لترقية التطوير المتكامل للجسم و الذهن . و تبذل الجهود لإدخال " اليوجا " فى كل المدارس ، و فى مناهج تدريب المدرسين تحقيقا لهذا الهدف .

(ح / ٢٢) تتاح للشباب فرص للإشتراك فى التنمية القومية و الإجتماعية عن طريق المؤسسات التعليمية و خارجها . و يطلب من الطلاب الاشتراك فى المشاريع الموجودة مثل الخدمة القومية و الكشفية و ما إلى ذلك . و يشجع الشباب خارج المؤسسات على تولى برامج التطوير و الإصلاح و التوسيع . و كذلك يعزز مشروع الخدمة القومية التطوعية .

عملية التقييم و إصلاح الامتحان :

(ح / ٢٣) إن تقييم التأدية جزء لا يتجزأ لأية عملية للتعليم و التدريس . فيجب أن تكون الامتحانات لإحداث تحسينات نوعية فى التعليم كجزء لاستراتيجيته تعليمية متينة .

(ح) -٢٤ سيكون الهدف إعادة صياغة نظم الامتحانات لكى تكون نهجا مأمونا للتقييم و معيارا متينا و جديرا بالثقة لتنمية الطلاب و أداة قوية لتحسين التعلم و التعليم . و فى التعبير العملى إنه يعنى .

- أولا : إزالة الإمكانية الزائدة للمصادفة و الذاتية
- ثانيا : عدم التشديد على الحفظ .
- ثالثا . التقييم المستمر و الشامل المتضمن كل النواحي المدرسية و غير المدرسية خلال المدى الكاملة للمدة التعليمية .
- رابعا اشتراك المدرسين و الطلاب و أولياء الأمور فى عملية التقييم بطريقة فعالة .
- خامسا : التحسين فى إجراءات الامتحانات .
- سادسا : إدخال تغييرات لازمة فى الأدوات التعليمية و أساليب استخدامها .
- سابعا : الأخذ بنظام الفترة من مرحلة الثانوية تدريجيا .
- ثامنا : استخدام درجات بدلا من علامات .

(ح / ٢٥) إن الأهداف المذكورة وثيقة الصلة بكل من الامتحانات الخارجية و التقييم الداخلى فى المعاهد التعليمية . فيجعل التقييم على مستوى المعاهد أكثر فعالية و تخفض غلبة الامتحانات الخارجية .

(ط) - المدرس :

(ط / ١) يمسك وضع المدرس الطابع الاجتماعى الثقافى المميز للمجتمع ؛ و يقال إنه لا يستطيع أخذ أن يتفوق على مدرسيه . فعلى الحكومة و المجتمع أن تسعى لخلق حالات تساعد فى دفع المدرس وحثه على المشى على الخطوط الإبداعية الخلاقة . و يجب إعطاء المدرس الحرية للإبتكار و ابتداع الأساليب المناسبة للإتصالات و الأنشطة ذات الصلة بحاجات و متطلبات المجتمع .

(ط / ٢) تجرى إعادة تنظيم أساليب تعيين المدرسين للتحقق من الجدارة و الموضوعية و التوافق مع الاحتياجات المكانية و العملية . و يتلائم الراتب و ظروف الخدمة بالنسبة للمدرسين مع مسؤولياتهم المهنية و الاجتماعية . و يهدف إلى جذب ذوى المواهب الى المهنة . و تبذل الجهود للبلرغ إلى الهدف المرغوب فيه فيما يتعلق بالأجور المتماثلة و ظروف الخدمة و طرق إزالة الشكاوى للمدرسين فى طول البلاد . و يجرى رسم خطوط إرشادية لضمان الموضوعية فى تعيين و نقل المدرسين كما ينشأ نظام لتقييم المدرسين مبنى على الحقائق - - و تتاح فرص مناسبة للترقية إلى مربوط الدرجات العالية . و توضع قواعد للمحاسبة مع إعطاء الحوافز للتأدية الجيدة و نزع الحوافز عند عدم التأدية . و يستمر المدرسون فى أداء دور خطير فى إعداد و تطبيق البرامج التعليمية .

(ط / ٣) يتعين على اتعادات المدرسين أن تلعب دورا خطيرا فى الحفاظ على النزاهة المهنية و رفع كرامة المدرسين و كبح سوء السلوك المهنية و إنه فى استطاعة اتحاد المدرسين على المستوى القومى أن تعد دستوراً للمهنة الشريفة للمدرسين و المراقبة طبقاً له .

تعليم المدرس :

(ط / ٤) إن تعليم المدرس عملية مستمرة و إن مكوناتها قبل الخدمة و أثنائها لا يمكن أن تفصل واحدة عن الأخرى . ففي الخطوة الأولى ،

السياسة القومية من التعليم

يجرى الاعتناء بنظام تعليم المدرس .

(ط / ٥) يشدد البرنامج الجديد لتعليم المدرس على التعليم المستمر و الحاجة إلى أن يواجه المدرس الأمور الملحة المذكورة في هذه السياسة .

(ط / ٦) تقام معاهد تعليمية تدريبية في المديرية مع إمكانية لتنظيم مناهج ما قبل الخدمة و أثناءها لمدرسي المدارس الأساسية و الموظفين العاملين في مجال التعليم غير الرسمي و تعليم الكبار . و بعد إقامة المعاهد التعليمية و التدريبية سوف يجرى إلغاء المعاهد الأقل من المستوى تدريجيا . و يتم رفع درجة معاهد مختارة لتدريب المدرسين للثانوية، لإنجاز أعمال مجالس الولايات في الأبحاث التعليمية و التدريبية . و توفر للمجلس القومي لتعليم المدرس الموارد و الإمكانات اللازمة لإرشاد المؤسسات لتعليم المدرس و توجيه المنهج الدراسي و طرقه . و تنشأ ترتيبات شبكية بين المعاهد لتعليم المدرس و إدارات الجامعات الخاصة بطرق التدريس .

(ى) - إدارة التعليم :

- (ى / ١) إن فحص نظام التخطيط و إدارة التعليم سوف ينال أولوية قصوى . و الخطوط الإرشادية تكون كالآتي
- (الف) تطوير تخطيط و طريقة إدارة طويلة المدى للتعليم و ربطها بحاجات البلاد للتنمية و الأيدي العاملة .
- (ب) نزع المركزية و خلق روح الحكم الذاتى في المعاهد التعليمية .
- (ج) إعطاء أهمية كبرى لإشراك الناس ، منهم الإتحادات و الوكالات غير الحكومية و الجهود التطوعية .
- (د) إدخال المزيد من النساء في تخطيط التعليم و إدارته .
- (هـ) وضع مبدأ للمحاسبة بشأن الأهداف و القواعد المذكورة .

مستوى قواسم :

(ى / ٢) تلعب الهيئة التعليمية الإستشارية المركزية دورا جوهريا في استعراض التطور التعليمى و تحديد التغييرات المطلوبة لتحسين النظام و مراقبة التطبيق . و إنها تعمل عن طريق لجان مناسبة و خطط أخرى مكونة لتأمين الاتصال و التنسيق بين المجالات المتنوعة لتنمية

الموارد البشرية . و تعزز الإدارات التعليمية فى المركز و الولايات عن طريق توريث المهنيين .

هيئة تعليمية هندية :

(٢ / ٢) تستلزم إدارة هيكلية مناسبة فى التعليم إنشاء هيئة تعليمية هندية على مستوى جميع الهند . و إنها تقوم بتقريب المنظور القومى إلى هذا القطاع الحيوى . و تقرر الإجراءات و المهام الأساسية للمتعين فى هذه الهيئة بالتشاور مع حكومات الولايات .

بمستوى الولايات :

(٤ / ٤) تكون فى إمكان حكومات الولايات أن تنشئ هيئات استشارية للتعليم على نسق الهيئة الاستشارية المركزية التعليمية . و تتخذ تدابير فعالة لتنسيق الأجهزة فى حكومات الولايات العديدة بشأن تنمية الموارد البشرية .

(٥ / ٥) يولى اهتمام خاص بتدريب مخطلى التعليم و الإداريين رؤساء المؤسسات . و ينبغى إنشاء ترتيبات مؤسسية لهذا الغرض تدريجيا .

بمستوى المديريات و الأماكن المحلية :

(٦ / ٦) تنشأ هيئة تعليمية فى المديريات لإدارة التعليم إلى مرحلة الثانوية العالية . و تعتنى حكومات الولايات بهذه الناحية مع صرف كل النفقات الممكنة . أما داخل إطار متعدد المستويات لتطوير التعليم ، فتشارك وكالات المركز و الولايات و المديريات و الأماكن المحلية فى عمليات التخطيط و التنسيق و المراقبة و التقييم .

(٧ / ٧) يجب الإناطة بدور هام جدا برئيس مؤسسة تعليمية . و يجرى إختيار الرؤساء و تدريبهم بأسلوب خاص . و يتم تطوير المجمعات المدرسية على نهج مرن لتخدم كإطر للمؤسسات و تحالف متين لتشجيع النزعة المهنية بين المدرسين و تأمين مراعاة الأصول التعليمية و تمكينهم من المشاركة فى التجارب و التسهيلات . و يتوقع أن يقوم نظام متطور للمجمعات المدرسية بقدر أكبر من أعمال التفتيش و المهام الأخرى

فى اوقات مناسبة.

(٨ / ى) يعهد إلى اللجان المحلية ، عن طريق هيئات مناسبة ، بدور كبير فى برامج تحسين المدرسة.

(٩ / ى) تشجع الجهود غير الحكومية و التطوعية بما فيها جهود العاملين فى الشئون الاجتماعية إذا كانت سليمة و توفر لها مساعدة مالية. و فى نفس الوقت تتخذ إجراءات لمنع إنشاء مؤسسات بهدف الاتجار بالتعليم.

(ك) - الموارد :

(ك / ١) أكدت كل من اللجنة التعليمية لـ ٦٤ / ١٩٦٦ م و السياسة التعليمية القومية عام ١٩٦٨ م و لاسيما الهيئات الأخرى المتعلقة بالتعليم أن الأهداف الرامية إلى المساواة و الأغراض العملية و الهادفة إلى تطوير المجتمع الهندى لا يمكن تحقيقها إلا بالاستثمار فى التعليم المنظم على قدر طبيعة المهمة و أبعادها .

(ك / ٢) تجمع الموارد ، إلى حد ممكن ، بالتبرعات و من الفئات المنتفعة للحفاظ على المباني المدرسية و تزويدها ببعض الأشياء الاستهلاكية و جمع الرسوم من الدرجات العالية و تنفيذ بعض الإذخارات باستخدام جيد للتسهيلات . و كذلك تقوم المؤسسات المتورطة فى الأبحاث و تطوير القوى العاملة الفنية و العلمية بجمع الأموال بفرض ضريبة أو عبء مالى على الوكالات المنتفعة . بما فى ذلك الإدارات الحكومية و المؤسسات التجارية . و تتخذ كل هذه الإجراءات لا لتخفيض العبء على موارد الحكومة فقط و إنما تخلق شعور أكبر من المسئولية داخل النظام التعليمى . بيد أن مثل هذه الإجراءات تكون هامشية فى التمويل الإجمالى . و سوف تتلقى الحكومة و المجتمع عامة الأموال لإنجاح البرامج مثل : تعميم التعليم الأساسى ؛ و القضاء على الأمية ؛ و إتاحة فرص تعليمية بطريقة متساوية لجميع الفئات فى العمل لبرامج التعليم ؛ و خلق المعارف و تطوير التكنولوجيات فى مجالات العلوم الخطيرة لتطوير الاقتصاد المغذى نفسه ؛ و خلق شعور جدى لازم للقيم و للبقاء القومى.

(ك / ٣) لاشك أن النتائج الضارة لعدم الاستثمار و الاستثمار غير الكافى فى التعليم خطيرة جداً. و كذلك ، إن قيمة الاستخفاف بالتعليم المهنى و الفنى و الأبحاث أيضاً غير مقبولة. و إن التأدية غير

ثقافة الهند

الحسنة فى هذه المجالات يمكن أن تلحق ضررا جسيما بالإقتصاد القومى . لذا ، فإن شبكة المؤسسات المقامة من حين لآخر معذ الاستقلال لتسهيل تطبيق العلوم و التكنولوجيا ، تحتاج إلى التحديث بطريقة جوهريّة و سريعة ، حيث أنها سوف تصبح عتيقة و مهجورة بسرعة .

(ك / ٤) نظرا لهذه المستلزمات ، يعتبر التعليم مجالا خطيرا للإستثمار للتنمية القومية و بقائها. فقد أكدت السياسة التعليمية القومية عام ١٩٦٨م بأن الاستثمار فى التعليم يجب زيادتها تدريجيا حتى يصل إلى معدل نفقة ٦ فى المئة من الدخل القومى بأسرع ما يمكن . و إذ أن المعدل الحقيقى للإستثمار قد ظل أقل بكثير من الهدف ، قد أصبح من اللازم إبداء عزم أكبر الآن للحصول على الأموال للبرامج المرسومة فى هذه السياسة. و لما يكون تحديد المتطلبات الحقيقية بالكمبيوتر من وقت لآخر على أساس المراقبة و الإستعراض ، فسوف يخصص الاعتماد المالى للتعليم الى حد لازم لتطبيق السياسة فى الخطة السابعة . و يتم التحقق من أن يزيد الاعتماد على ٦ بالمئة من الدخل القومى ابتداء من الخطة الخمسية الثامنة و ما بعدها.

الاستعراض :

(ك / ٥) يجب استعراض تطبيقات العديد من الباراميترات فى السياسة الجديدة كل خمس سنين . و كذلك التقييم بعد فترات قصيرة للتأكد من تقدم التطبيق و الإتجاهات البازغة من حين لآخر .

(ل) - المستقبل :

(ل / ١) إن شكل التعليم فى الهند فى المستقبل سيكون معقدا لحد لا يمكن تصوره بدقة . إلا أن تقليدنا الموجود الذى يعلق أهمية قصوى على الإنجازات الفكرية و الروحية دائما ، فأننا سوف ننجح حتما فى تحقيق أهدافنا.

(ل / ٢) إن المهمة الرئيسية هى تعزيز البناء الهرمى الذى يمكن أن يقترب من البلايين من الناس حتى انتهاء هذا القرن و كذلك الأهم أيضا التأكد من أن الذين يوجدون فى قمة الهرم ، هم من بين أحسن الناس فى العالم . إن ثقافتنا النابضة العالية قد أولت اهتماما بالغا بكل الجانبيين فى الماضى ؛ و كذلك بالانحراف الذى حدث خلال السيطرة الأجنبية و نفوذها . و الآن ينبغي أن يوجه المزيد من الجهود المكثفة فى طول البلاد لتنمية الموارد البشرية . لكى يؤدى التعليم دوره المتعدد النواحي المنشود .

تعريب : شميم الحسن أمانة الله